Irénikon

TOME XIX

Trimestre. 1946

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE
DITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS. VIIe

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY, A CHEVETOGNE (Belgique).

C. C. P. Bruxelles, Irénikon, 1612.09.
Paris, Belpaire, 2100.69.
Banque de la Sté Générale de Belgique :
compte BELPAIRE 470. Cy. 47516.

PRIX DE L'ABONNEMENT POUR 1946 :

160 fr. (Le numéro : 45 fr.). Pour l'étranger, port en plus, (Union postale intern.* : 5 fr. Autres pays : 10 fr.) et, éventuellement, les frais supplémentaires d'encaissement. — Pour la FRANCE : 450 fr. français. 115 fr. le nº. (*port compris*).

Dépôt pour la France :

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Boulevard de La Tour Maubourg, Paris 7e. C. C. P. Paris, 1436.36.

N. B. Nos abonnés des *Pays-Bas* voudront bien temporairement s'en remettre à l'entremise d'un libraire, seul autorisé à importer.

PRIX DES ANNÉES ÉCOULÉES :

Collection quasi-complète, t. I (1926) à t. XVIII (1935) : 1.200 fr.

	le tome	le numéro
T. I (1926) à t. V (1928) :	fr. 60.— ;	7,50.
T. VI (1929) à t. XVI (1939) :	— 75.—	» 15.—
T. XVII (1940) Nº 1-2 :		» 30.—
T. XVIII (1945) Nº 1 :		» 30.—

Sont épuisés : t. IV (Irén. — Coll. 1928) Nos 1, 3-7 ; et t. XV (1938), Nº 1.

*Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

Irénikon

TOME XIX

1er Trimestre 1946

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE
ÉDITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS.VIIe


BIBL. DOM. S. I.
IHS
EEGENHOVEN

IRÉNIKON

Tome XIX. 1er trimestre 1946.

Note de la Rédaction.

Avec le présent fascicule, la publication d'Irénikon reprend sa périodicité régulière. Un certain nombre de nos anciens abonnés nous ont envoyé de leurs nouvelles ; nous avons été heureux de pouvoir reprendre avec eux le contact qui faisait jadis des amis de notre Revue un large cercle familial. Bon nombre d'entre eux cependant demeurent encore séparés de nous. Une grande partie de l'Europe centrale ne s'est pas rouverte, et nous ne savons encore quand les barrières se lèveront. En cinq années de bouleversement comme celles que nous avons connues, il y a eu bien des disparitions dans le monde unioniste. Les membres de la conférence internationale de Genève en ont signalé quelques-unes déjà au cours de leurs assemblées en février dernier. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans notre prochain fascicule — qui paraîtra très tôt après celui-ci — en faisant le compte rendu de ce congrès. Le lecteur lira ici-même la notice nécrologique du métropolite Szeptycki. Celle du P. Boulgakof viendra ensuite.

La perte qui nous a été le plus sensible fut le décès d'un de nos jeunes confrères, dont les talents exceptionnels et pleins de promesses étaient déjà engagés dans la voie unioniste, D. Nicolas Oehmen, moine d'Amay, mort à la guerre en 1945, *à l'âge de trente-six ans* (1). *Ses contributions aux deux der-*

(1) Né à Kalkar (Clèves) en 1909, dom N. Oehmen entra à Amay en 1937, étant jeune prêtre et ayant exercé son sacerdoce pendant trois ans

niers fascicules de notre revue avaient été très remarquées, et nous aurons l'occasion de faire paraître encore quelques-unes de ses études inédites.

* * *

Nous avons constaté avec joie que la France prenait un intérêt de plus en plus grand aux questions unionistes. Un fascicule entier de la Vie intellectuelle *leur fut consacré il y a quelques mois* (1). *D'autre part, la parution d'un nouvel organe «Dieu vivant», qui réunit des esprits appartenant à des confessions diverses, et cherchant à créer des rapprochements en faisant dialoguer des «chrétiens désunis» est bien une manifestation d'un esprit nouveau* (2). *Les personnalités qui collaborent à cette revue et fréquentent le cercle qu'elles représentent portent des noms connus dans la littérature religieuse.*

Tout ceci fait que nous avons jugé opportun de recourir dorénavant à une maison d'éditions française pour nous seconder dans nos efforts. Les Éditions du Cerf, 29, *Boulevard Latour-Maubourg, Paris VII*e*, seront dès à présent notre dépositaire pour la France et notre co-éditeur. Appuyée sur cet intermédiaire qualifié, notre revue atteindra vraisemblablement un plus grand nombre de milieux de langue et culture françaises, et augmentera de cette manière le rayon de son influence.*

* * *

Nous devons attirer l'attention du lecteur sur la partie bibliographique de notre revue. Notre bibliographie a été

dans le diocèse de Münster en Westphalie. L'année même de sa mort, en 1945, un autre de nos confrères, dom Hubert Staring, qui avait été longtemps en notre résidence de Tancrémont, mourut dans le camp de concentration de Bergen-Belsen, après plusieurs années de captivité. R.I.P.

(1) Juin 1945.

(2) Aux Éditions du Seuil, 1, rue des Poitevins, Paris VIe.

toujours très variée et très abondante. Nous avons encore à présenter beaucoup de livres qui attendent leur annonce depuis six ans et plus. Pour beaucoup, force nous est bien d'en aligner seulement les titres. Un certain nombre d'éditeurs des régions de l'Europe centrale ne peuvent être encore atteints et la réclame que leur ferait, en temps normal, la recension de leurs ouvrages, est aujourd'hui à peu près nulle. C'est cependant un devoir pour nous que de signaler au moins les livres qu'ils ont eu à cœur de nous envoyer.

*L'*Irénikon *sera désormais trimestriel, et paraîtra en fascicules de* 112 *ou* 128 *pages. Le prix de l'abonnement est porté à* 160 *fr. belges.*

Dans la prochaine livraison, paraîtront : Une étude de dom C. LIALINE, Une étape ecclésiologique : L'encyclique de Pie XII « Corporis mystici » ; *un article de* D. Th. STROTMANN, Sur le thème protestant, Luther (1456-1946) ; *une nécrologie du P. Serge Boulgakof par* L. ZANDER ; *un article du* P. M. VILLAIN *sur* La communauté protestante de Cluny, etc.

La Rédaction.

Médiévisme et Unionisme.

L'un des présupposés de ceux qui voudraient préparer l'union du catholicisme et de l'Orthodoxie est qu'il faut étudier de préférence, dans ce dessein, la période antérieure au schisme : on prendrait ainsi mieux conscience de tout ce qu'il y avait de commun à toutes les Églises avant l'appauvrissement que semble bien avoir entraîné leur séparation. Cette période où la tradition est restée entière de part et d'autre, on la situe généralement dans les cinq premiers siècles, en d'autres termes : avant le moyen âge. Celui-ci, et surtout celui qu'on peut appeler le moyen âge latin, se trouve le plus souvent traité par prétérition ; s'il arrive qu'on en parle, ce n'est qu'après l'avoir disqualifié à priori afin de l'éliminer du terrain de l'enquête. Contre lui on invoque des griefs accablants ; ils peuvent se ramener à trois.

En premier lieu, le moyen âge occidental est « juridique » : il est institutionnel, figé sous l'influence d'une législation complexe et abondante ; c'est l'âge d'or du droit canonique, et par là, il s'oppose à tout ce qu'il y a de spontané, de « pneumatique », dans les Églises orientales à la même période. Outre cela, le moyen âge occidental est caractérisé par une tendance « morale » qui le met en contraste avec l'atmosphère « mystique » de l'Orient chrétien. L'analyse psychologique y tient une place prépondérante, la vie religieuse y est orientée vers l'action plutôt que vers la contemplation. On tend vers l'immédiat au lieu de se complaire dans la recherche désintéressée de la vie éternelle. Le temporel y prend le pas sur « l'eschatologique ». Cette nuance psychologique apparaît dans les œuvres des auteurs les plus représentatifs de la pensée religieuse du

moyen âge occidental : aux deux termes chronologiques de cette période, saint Grégoire le Grand n'a-t-il pas offert le modèle de l'exégèse moralisante et saint Bernard celui d'une spiritualité où la ferveur consciente a plus de part que le « charisme » ? Enfin le moyen âge occidental se déroule entièrement dans le sillage de saint Augustin. Il est « augustiniste », et l'on entend dire par là qu'il est « intellectualiste », raisonneur, plus philosophe que théologien. Il alimente sa pensée à des sources profanes : les systèmes issus de Platon, puis l'aristotélisme, au lieu de la nourrir dans la liturgie de l'Église, dans les écrits des Pères, dans l'interprétation spirituelle de l'Écriture Sainte.

Pour toutes ces raisons, le moyen âge occidental représente comme une rupture dans la tradition chrétienne intégrale. Il est donc légitime que la méthode unioniste fasse porter ses investigations sur la période qui l'a précédé. Cette conséquence est logique si le présupposé sur lequel il se fonde se trouve vérifié. Pourtant, celui-ci même ne fait-il pas question ? N'éprouve-t-on pas un certain choc à entendre exprimer que la plus grande partie de l'histoire de l'Église représente une rupture, une déviation ? Pour cinq siècles d'âge privilégié, quinze siècles d'appauvrissement ! Un catholique peut-il sans étonnement voir proclamer qu'un très grand nombre de valeurs authentiquement chrétiennes, communes à toutes les Églises avant leurs divisions, ne se seraient conservées, au cours du moyen âge, qu'en dehors du catholicisme ? Il y a là, certes, un problème. Si étranger qu'on soit aux recherches œcuméniques, on ne peut s'empêcher de le poser, de se demander s'il admet une solution, de désirer qu'il en ait une, et de l'orienter si c'est possible. Or c'est précisément si l'on n'est pas initié à la problématique unioniste, et encore moins à la pensée orientale qu'on est frappé, lorsqu'il arrive qu'on ait sous les yeux des textes émanés du moyen âge latin, d'y rencontrer bien des parcelles de vérité dont

on entend parfois attribuer le monopole à l'Orient. Apprendre à constater que, jusqu'au XIIIe siècle au moins, l'Occident est resté en contact avec les données traditionnelles les plus anciennes et les plus universelles serait déjà réduire considérablement la durée de la rupture. Il peut donc n'être pas superflu qu'on attire l'attention sur certains aspects méconnus du moyen âge latin ou, plus exactement, de ce moyen âge-là.

Car il semble qu'on ait le droit de distinguer en Occident deux moyen âges : non qu'ils aient apparu l'un après l'autre, comme ce qu'on a coutume d'appeler le « haut » et le « bas » moyen âge, d'une expression qui marque simplement une succession chronologique et n'implique nullement, comme certains l'ont cru, un jugement péjoratif sur la dernière période, considérée comme inférieure à la première. Mais les deux moyens âges dont il s'agit ont ici coexisté du VIIIe au XIIe siècle environ. On pourrait dire qu'ils ont correspondu aux deux formes d'activité spirituelle représentées dans la vie de l'Église par les deux grandes catégories de personnes qui en constituèrent l'élite : le monachisme et le clergé. Encore faut-il les concevoir moins comme des mouvements parallèles qui ne se rencontrent jamais que comme des courants divers, qui parfois se croisent, interfèrent, se mêlent pour un temps, réagissent l'un sur l'autre, et restent cependant distincts.

Le moyen âge clérical reçoit son impulsion dans les écoles épiscopales ; il ne cessera d'y alimenter sa culture. Il est d'origine scolaire, et les tendances intellectuelles qui trouvent en lui leur épanouissement aboutiront, comme au terme normal de leur évolution, à l'essor de la « scolastique » dont l'apogée fait la gloire du XIIIe siècle et particulièrement de l'Université de Paris. Ce moyen âge tombe en partie sous les qualificatifs qu'on attribue vulgairement au moyen âge occidental dans son ensemble. Le juridisme y trouve sa manifestation dans les efforts soutenus de la

hiérarchie et des auteurs de collections canoniques pour donner à l'Église un statut politique indépendant et stable et pour organiser sa vie et son activité dans le domaine temporel. La tendance morale donnera naissance à la casuistique. Sur le terrain de la pensée, le grand maître est saint Augustin : la théorie dite psychologique de la Trinité, les développements métaphysiques ou scientifiques épars dans la plupart des œuvres de l'évêque d'Hippone, surtout dans celles de la première partie de sa carrière intellectuelle, marquent profondément la réflexion philosophique et théologique des docteurs parisiens.

Certes, il y aurait lieu de nuancer beaucoup cette esquisse sommaire. Si dans les *Quodlibets* de la fin du XIIIe siècle, saint Augustin est, sans contredit, l'autorité la plus fréquemment invoquée, les Pères de l'Église grecque ne sont pas négligés : on sait assez l'importance qu'on accorde alors à saint Jean Damascène, pour ne citer ici qu'un nom. Plusieurs travaux récents sur les sources de saint Thomas et sur l'usage qu'il fait des « auctoritates » laissent entrevoir tout ce que ses écrits drainent d'idées hautement traditionnelles ; son information patristique était beaucoup plus vaste qu'on ne l'a dit souvent. La réflexion, rapportée par ses biographes, aux termes de laquelle il aurait volontiers donné toute la ville de Paris pour consulter le commentaire de saint Jean Chrysostome sur saint Mathieu revêt la valeur d'un symbole. Nous connaissons d'ailleurs l'usage quotidien qu'il faisait des *Conférences* de Cassien et des *Vies* des Pères du désert. Le XIIIe siècle scolastique apparaîtra de plus en plus complexe et de plus en plus riche à mesure qu'on l'étudiera. Quant au XIVe et au XVe siècles, il n'est encore possible que de soupçonner tout ce que vont révéler des découvertes aussi sensationnelles que celles de l'Abbé Combes sur le Commentaire inédit de Jean Gerson sur l'Aréopagite.

Il reste cependant que, si varié qu'on l'imagine et si

vaste que soit le matériel de textes dont il ait joui, le moyen âge scolastique représentera toujours un type d'intellectualité fort éloigné de celui dont témoignent les milieux monastiques. Le monachisme n'était pas sans rapports avec les cercles scolastiques ; les hommes de ces deux origines entretenaient des relations sur le plan personnel. Mais l'activité d'âme qui se dépensait dans les cloîtres relevait d'une structure mentale beaucoup plus proche de celle qui nous est attestée dans l'Église d'Orient que de celle qui s'épanouissait dans les grandes écoles urbaines d'Occident. Tout en se développant chez des latins, la vie religieuse des abbayes bénédictines du moyen âge présente beaucoup d'analogies — et beaucoup plus qu'on ne le croit souvent — avec celle qui, à la même époque, se maintenait en Orient, parce que l'une et l'autre étaient dans le prolongement immédiat et direct de la tradition commune antérieure au schisme. Le moyen âge monastique est lui-même divers : au même IXe siècle, bien différentes sont l'exégèse d'un Alcuin et celle d'un Rhaban Maur, deux hommes qui, pourtant, même si le premier ne fut pas bénédictin, se meuvent dans les zones d'influence des monastères ; il y a sous le nom d'Haymon ou Emmo — à supposer qu'un écrivain ait réellement porté un nom semblable — plusieurs pseudo-Haymon qui ont interprété l'Écriture Sainte, en des ouvrages aujourd'hui publiés ou encore inédits, selon des styles fort différents ; il en va de même pour les pseudo-Bède. Ces auteurs n'ont été jusqu'ici étudiés — quand d'aventure ils l'ont été — qu'au point de vue des problèmes critiques et de l'histoire des documents ; on a cherché à les dater, à en localiser la provenance, à les identifier, beaucoup plus qu'à analyser le monde spirituel auquel ils se rattachent et sur lequel ils nous renseignent ; à cet égard, il reste encore beaucoup à faire aux médiévistes à venir, même après les travaux érudits dans lesquels se sont illustrés

un dom Wilmart, un dom Morin. L'histoire de la culture et de la vie spirituelle, celle des sentiments humains, celle de la prière, l'histoire des hommes en un mot, est loin d'avoir suscité des efforts comparables à ceux qu'on a fait pour éclairer celle des faits, des institutions, des textes et, plus récemment, des doctrines. Dès maintenant il apparaît que le courant monastique qui traverse tout le moyen âge n'est que la continuation du courant patristique antérieur. Quelques exemples permettront de formuler clairement ce fait, d'en entrevoir l'explication, de suggérer les conséquences qui peuvent s'en dégager pour la méthode unioniste (1).

* * *

La persistance, à travers tout le moyen âge monastique, de nombreux éléments reçus de la tradition orientale se laisse aisément constater, pour peu qu'on veuille prendre la peine d'examiner les documents qui nous informent

(1) Qu'il soit permis de signaler que les allégations présentées sommairement ici, et qui peuvent paraître gratuites, seront justifiées dans des publications qui sont actuellement sous presse et dont les circonstances présentes retardent seules la parution. La distinction entre les deux moyen âges et l'histoire de leurs rapports seront développées dans *L'humanisme bénédictin du VIIIe au XIIe siècle*, dans *Les moines et la civilisation française*, Recueil de conférences données à l'Institut catholique de Paris en 1945. Des précisions supplémentaires seront apportées dans les volumes suivants : *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle : Jean de Fécamp* (Vrin, Paris) ; *La spiritualité de Pierre de Celle* (1115-1186) (Vrin, Paris) ; *Pierre le Vénérable* (Éd. de Fontenelle, Saint-Wandrille) ; *Lettres d'Yves de Chartres*, édition critique et traduction précédées d'une introduction (Les Belles Lettres, Paris) ; *Les Quodlibets de Pierre d'Auvergne*, édition critique (Presses universitaires, Paris). Des témoignages inédits seront publiés en divers articles, par exemple sur la *Dévotion à Jérusalem dans le monachisme au moyen âge*, à paraître dans *Dieu vivant*. Sur l'iconographie : *Un art populaire liturgique*, dans le « Cahier de l'art sacré » intitulé *Peintures romanes françaises* (Éd. du Cerf, Paris). Sur l'exégèse : *L'exégèse médiévale* dans le *Bulletin thomiste* (Éd. du Cerf).

sur le monachisme, et ceci dans tous les domaines où s'exprima sa vie spirituelle.

Les mots eux-mêmes qu'il employa sont déjà très révélateurs. Chez nombre d'auteurs monastiques — et non pas chez un seul, ni même seulement chez les plus célèbres d'entre eux ou chez ceux qu'on a le plus lu et qui ont façonné des générations entières — on trouve une terminologie empruntée aux Pères grecs : témoins des expressions comme *theoria*, *vita theorica*, *philosophus* et *philosophia*, *theologus* et *theologia*. Ce qui est remarquable est qu'on ait conservé non seulement les mots, mais le sens qu'ils avaient reçu dans la mystique orientale. Le nom de *theologia*, pour n'insister ici que sur un seul exemple, désigne, jusqu'au XII[e] siècle finissant, non une activité intellectuelle de caractère scientifique, mais l'état de l'âme en prière traduisant sa contemplation des mystères divins en une louange admirative. On relève d'ailleurs ce mot, avec cette signification précise, jusque dans les écrits de sainte Thérèse d'Avila. Abélard avait cependant, dès le début du XII[e] siècle, attaché à ce terme un sens technique qu'il n'a jamais perdu depuis dans le langage de l'École : mais les moines continuaient à l'employer et à l'entendre comme l'avaient fait Évagre et Diadoque.

La même fidélité aux Pères grecs et latins caractérise la connaissance religieuse ou, si l'on veut, l'étude de la théologie au sens moderne et scolastique de ce dernier terme, à condition de rappeler lorsqu'il s'agit des moines, qu'il recouvre une expérience, une attitude intérieure engageant toute la vie de l'âme et s'inspirant de toutes les sources de la contemplation de l'Église : liturgie, exégèse, écrits spirituels. Quels sont les thèmes préférés sur lesquels s'exerce, en effet, cette sublime activité ? Ce sont tous ceux qui mettent en pleine lumière la gloire de Dieu et la victoire du Christ. Toute la christologie est centrée sur les scènes du triomphe du Rédempteur : la Résurrection,

l'Ascension, envisagées comme des « mystères » au moins autant que comme des faits historiques. La mariologie s'attache à la maternité divine de la Vierge, au lien qui unit la personne de Marie à la personne et à l'œuvre du Christ ; elle s'attarde moins aux prérogatives humaines et psychologiques de la Mère de Dieu, fût-ce à l'immaculée conception. L'angélologie reste pure ; tout en étant fort développée, elle évite les déviations d'une démonologie superstitieuse ou d'une dévotion peu désintéressée envers les anges gardiens. Enfin, toute la vie de l'homme et de l'Église demeure orientée vers l'eschatologie : l'existence présente et toutes ses manifestations prennent leur sens par rapport aux réalités à venir, dont elles sont des anticipations.

Il y a donc une théologie monastique. Au moment où la scolastique, à la faveur de la dialectique, s'attachait à scruter des problèmes spéculatifs de plus en plus périphériques par rapport aux données centrales de la Révélation, le monachisme demeurait attentif aux grandes idées traditionnelles. Il continuait de préférer les thèses aux corollaires. Pierre le Vénérable a écrit sur la vie du Seigneur deux longs traités et deux seulement : ce sont des sortes « d'élévations sur les mystères », d'inspiration dogmatique et de mode lyrique, et non des exposés de caractère didactique ; or ils ont pour objet l'un la Transfiguration, l'autre la Résurrection : à lire ces textes admirables, à la fois denses et poétiques, on croirait avoir sous les yeux les grandes catéchèses d'un Cyrille de Jérusalem ou d'un Grégoire de Nazianze ; parmi les Pères latins, ils font penser à saint Léon ou à Zénon plus qu'à saint Augustin. Et lorsque vers l'extrême fin du XII[e] siècle, le cistercien Beaudouin de Cantorbéry veut faire un livre sur l'Eucharistie, il lui donne la forme d'un commentaire sur l'Écriture Sainte ; les péricopes qu'il choisit sont en grande partie empruntées à l'Ancien Testament ; d'autres sont celles dont la combi-

naison constitue une partie du canon de la messe romaine ; et par une exégèse spirituelle authentique, non pas moralisante, mais christologique, l'auteur éclaire les unes par les autres les données des deux Testaments. Il cite plusieurs fois Origène ; il se méfie de la spéculation philosophique ; à la fin du traité, il consacre un bref excursus aux questions spéciales agitées dans l'École depuis Béranger au sujet de la substance et des accidents. Mais tout son exposé met en valeur le rôle du sacrifice et de la communion eucharistique comme principe de vie éternelle : le sacrement du corps du Christ est le souvenir efficace du mystère de Pâques, l'accomplissement de la pâque et des autres figures antiques, le gage prophétique de la béatitude. Sans doute ce traité n'est-il pas une mystagogie ; du moins le fait d'avoir été écrit après l'époque de Pierre Lombard ne l'empêche-t-il pas de ressembler à l'œuvre d'un Cabasilas plus qu'à celles qu'on produisait sur le même sujet dans les milieux scolaires.

Dans le domaine de la spiritualité, les pratiques ascétiques gardent une allure orientale autant que les thèmes mystiques. Au sujet des premières, il suffira de rappeler qu'à Cluny, au XII[e] siècle, on pratiquait les « métanies » comme dans les déserts d'Égypte ; on avait conservé et le mot et la chose. Quant aux grandes idées qui soutenaient la vie mystique, c'étaient celles qui abondent dans les Apophtegmes et dans Grégoire de Nysse. Les mêmes réalités fondamentales, les mêmes expériences essentielles trouvaient leur mode d'expression dans des formules identiques, lesquelles revêtaient souvent le même caractère paradoxal : « sobre ivresse » ou « sommeil vigilant » appartiennent à Jean de Fécamp ou à Ernauld de Bonneval au même titre qu'à Basile ou au Pseudo-Denis. Si l'on retrace un jour l'histoire, dans le monachisme au moyen âge, de la formule *via regia* et de bien d'autres thèmes du langage mystique, on sera sans doute amené à constater

une admirable continuité entre les grands docteurs spirituels de l'Orient et ceux qui leur ont succédé dans l'Église latine. Non pas qu'on doive s'attendre à constater une parfaite identité de vues : les idées vivent et, en vivant, elles évoluent ; mais ce sont les mêmes idées. La description que donne Pierre de Celle de la vie bienheureuse ressemble étonnamment à l'épectase telle que le R. P. Daniélou en a donné une analyse dans son *Introduction* à la *Vie de Moïse.* La *puritas* dont parlent si volontiers les moines du XIIe siècle évoque de très près la *catharsis* des Pères. Les exhortations d'Yves de Chartres aux vierges du XIe siècle rappellent singulièrement celles que donnait le *Banquet* de Méthode d'Olympe. Il n'est pas jusqu'au franciscain Guibert de Tournai, qui, en plein XIIIe siècle, ne reprenne à l'adresse du roi de France saint Louis les thèmes de la mystique impériale si développée à la cour de Byzance.

Les exemples, ici, pourraient être multipliés. Il importe plutôt de dégager ce qui assure l'unité profonde entre le monachisme occidental et l'Orient chrétien. Cette unité réside dans la conception fondamentale qu'on se fait de la vie terrestre : celle-ci est avant tout une anticipation ; l'homme spirituel est entièrement tendu vers le retour glorieux du Christ et vers la restauration totale de l'Univers et de l'humanité. Aussi n'a-t-il mieux à faire qu'à commencer à mener ici-bas l'existence qui sera celle de l'éternité bienheureuse. L'idéal monastique est donc essentiellement contemplatif. Tandis que les hommes d'action dans l'Église — les clercs formés dans les écoles urbaines — font de légitimes efforts pour faire pénétrer le christianisme au plus profond des institutions temporelles, instaurant par là même une forme d'humanisme qu'on peut qualifier de terrestre, les moines cultivent un humanisme qu'on peut dire eschatologique ; leur renoncement au monde qui passe n'équivaut pas, comme l'ont cru certains histo-

riens, *de la renaissance du XII*e *siècle* à un anti-humanisme ; il n'engendre non plus aucun « absentéisme » : on sait assez tout ce que les bénédictins ont fait dans le domaine économique. Mais ils cherchaient toujours la sainteté future, ils attendaient l'homme à venir, le Fils de Dieu, venant juger les vivants et les morts et restaurer le paradis de Dieu. Dans cette perspective prenaient tout leur sens l'ascétisme des moines, leur éloignement pour le siècle, le peu d'empressement qu'ils apportèrent à s'acquitter des fonctions pastorales, même lorsqu'ils eurent été élevés au sacerdoce.

On pourrait allonger cette série de suggestions. Qu'il suffise de signaler tout ce que les sculptures des grandes églises abbatiales doivent à l'iconographie antique et combien les fresques romanes des plus modestes prieurés rappellent les mosaïques de Ravenne et de Sainte-Sophie. L'exégèse monastique mériterait de longs développements : il y apparaîtrait que non seulement par la méthode, mais par le choix des textes commentés, les bénédictins se rattachent à la lignée des Pères les plus anciens. N'a-t-on pas expliqué bien des fois, en des écrits presque tous anonymes et encore inédits en partie, la signification mystique du tabernacle de Moïse et des ornements du grand prêtre avec la même prédilection que l'avait fait Clément d'Alexandrie ? L'histoire des commentaires du Cantique des cantiques d'Origène à Thomas Gallus, lorsqu'on la connaîtra, ne sera-t-elle pas une preuve nouvelle de l'étroite parenté qui unit les spirituels du monachisme occidental à ceux de l'antiquité grecque ? On peut le pressentir. Car en tous ces domaines, encore peu explorés, on est réduit à percer des avenues. A mesure qu'on s'y engagera et qu'on pénétrera dans la pensée religieuse de l'Occident latin, on y découvrira, non sans être ébloui — les résultats déjà acquis autorisent à le pressentir — la lumière qui vient d'Orient.

* * *

C'est donc un fait qu'il existe entre l'Orient et le moyen âge monastique latin plus de coïncidences qu'on ne serait tenté de le supposer en se bornant à une information superficielle. Il serait téméraire de vouloir expliquer ce fait avant qu'il n'ait été dûment enregistré, vérifié, soumis à des études minutieuses. Du moins peut-on déjà comprendre à quel point il est vraisemblable et pour quelles raisons. Tout ce qu'il reste de commun entre le monachisme occidental et la tradition byzantine vient de ce que, de part et d'autre, on s'est maintenu en contact avec les mêmes sources. Il est d'ores et déjà possible de le constater sans aucune chance d'erreur. Au premier rang de ces sources communes figure évidemment la Bible. On a lu le même texte de base et de la même façon, car la psychologie de la *lectio divina* — très différente de celle dont relève la *quæstio* scolastique — est toute proche de celle que nous révèlent les commentaires spirituels de l'âge patristique. Dans les milieux scolaires, on demandait à l'Écriture des arguments à introduire dans les disputes doctrinales ; on se livrait donc à l'exégèse littérale. Dans les cloîtres, au contraire, on cherchait simplement à nourrir la contemplation, à soutenir la vie de l'âme ; on donnait donc le pas à l'interprétation allégorique, sans mépriser la critique objective, dans la mesure où l'on pouvait s'y adonner. Origène, lui aussi, avait pratiqué les deux manières : on s'inspirait pourtant de ses commentaires sur l'Exode ou sur le Cantique plus volontiers qu'on ne recourait aux Hexaples.

Inséparables de la Bible étaient les « expositions » qu'en avaient écrites les Pères. On les copiait, on les étudiait, sans exclure les ouvrages des Grecs. Les traductions qu'on en avait n'étaient pas très nombreuses, mais elles étaient excellentes, bien choisies et fort répandues. L'*Hexaemeron* de Basile, par exemple, était connu dans la traduction d'Eustatius, si exacte qu'elle reste un des meilleurs témoins du texte original. Le répertoire dressé par Mgr Lesne

à la fin de son volume sur *Les livres, les « Scriptoria » et les Bibliothèques du commencement du VIIIe à la fin du XIe siècle en France*, atteste que les manuscrits d'Athanase, de Basile, de Clément d'Alexandrie, de Denis l'Aréopagite, d'Éphrem, d'Eusèbe de Césarée, de Grégoire de Nazianze, d'Hégésippe, d'Hésychius, d'Irénée, de Jean Chrysostome, d'Origène, de Sozomène ne manquaient pas alors et que certains furent fréquemment transcrits. Nombre de textes orientaux, d'origine grecque ou syriaque, ne se sont conservés que dans des manuscrits latins, dont certains datent du XIIe siècle : c'est le cas des auteurs désignés sous les noms d'Origène latin, de Chrysostome latin, d'Eusèbe gallican ; chacun de ces pseudonymes recouvre plusieurs anonymes dont les écrits n'ont pas été encore étudiés, voire même édités, avec tout le soin qu'ils méritent. L'interprétation des grands thèmes bibliques s'était enrichie chez les Pères de certains éléments issus d'anciennes philosophies ou de la pensée juive, de Plotin ou des stoïciens comme de Philon d'Alexandrie. Une partie de ces données furent transmises au moyen âge. Il ne faut certes pas exagérer l'importance de l'apport de la patristique grecque. Les travaux de dom Déchanet ont cependant attiré l'attention sur ce fait qu'on ne peut récuser : Guillaume de Saint-Thierry cite cinquante fois Origène et trente fois Grégoire de Nysse. Étienne Gilson a indiqué que saint Bernard doit quelque chose à Origène. Et saint Grégoire le Grand, ce père de toute la littérature spirituelle du monachisme au moyen âge, le saint Grégoire des *Morales sur Job* ou des *Explications sur Ézéchiel* plutôt que celui, mieux connu, des *Homélies* ou même des *Dialogues*, n'a pas vécu plusieurs années à Constantinople sans en rapporter quelque chose. Si l'on se livre sur d'autres auteurs à des enquêtes aussi minutieuses que celle dont a fait l'objet Guillaume de Saint-Thierry, on verra s'imposer d'autres constatations semblables ; il faudra bien en rendre compte.

La principale voie de transmission des trésors de l'antiquité au moyen âge monastique paraît avoir été la liturgie. Sans doute, en toutes les églises, et d'abord dans les cathédrales aux murs desquelles étaient adossées les écoles, pratiquait-on les mêmes rites et chantait-on les mêmes textes. La vie des moines, néanmoins, en était davantage encadrée, leur esprit en était davantage imprégné, plus profondément pénétré. A se mieux rendre compte que Cluny, comme l'Orthodoxie, était façonné par la liturgie, et une liturgie dont l'inspiration remontait aux grands siècles de l'âge patristique, on apprécierait plus qu'on ne le fait souvent, l'œcuménisme de Cluny. On comprendrait pourquoi les grands thèmes sotériologiques et eschatologiques étaient restés l'aliment essentiel de la contemplation des moines. On saisirait comment, lorsqu'un point de doctrine était mis en question, comme celui de la présence réelle ou de la légitimité de la prière pour les défunts et de la réitération de l'extrême onction, l'argument que, spontanément, invoquaient Alger de Cluny ou Pierre le Vénérable était l'usage clunisien ; la pratique des monastères, et singulièrement de Cluny, servait de point de référence ; elle précédait les spéculations et préparait les voies à la réflexion sur les données du dogme. En outre, on éprouvait partout le besoin d'interpréter la liturgie comme on le faisait pour la Bible, et d'une manière analogue, et cela surtout dans les milieux où l'on en vivait davantage, c'est-à-dire dans les monastères.

Enfin, il ne faudrait pas méconnaître le rôle qui revient, dans cette continuité qui relie le monachisme occidental au passé de l'Église entière, à ce qu'on peut appeler la tradition vivante. On affirme souvent que le monachisme a maintenu la tradition en copiant, en lisant, en expliquant les ouvrages des Pères, et cela est exact, mais il l'a fait aussi en vivant de ce que les Pères contenaient. Il y a là un procédé de transmission qu'on peut dire expérimentale.

Au milieu de l'effervescence de la théologie scolaire, tandis que les esprits risquaient de s'égarer en des problèmes accessoires, les abbayes restaient comme les conservatoires des grandes idées chrétiennes ; grâce à la pratique du culte et à la méditation assidue des Pères de l'Église, on s'y maintenait en contact avec les fondements du dogme. Grâce à l'enseignement oral et aux exemples qu'on se transmettait de génération en génération depuis les origines de l'anachorèse, on gardait le dépôt reçu directement des grands spirituels qui furent les pères du monachisme. Les échanges entre l'Orient d'une part, et l'Italie, les Gaules, l'Espagne et la Germanie même d'autre part, n'avaient jamais cessé : Cassien avait rapporté à Marseille ce qu'il avait vu en Égypte, saint Martin avait voyagé dans l'Empire romain avant de fonder Ligugé, saint Benoît avait lu les Conférences des Pères et fait grand cas de saint Basile, saint Grégoire le Grand avait fréquenté les milieux spirituels de Constantinople ; à l'époque de Charlemagne, à celle des croisades, dans l'intervalle à la faveur des pèlerinages en Terre Sainte, un étroit commerce d'idées, d'aspirations, d'expériences religieuses s'était établi. De Thabenne à Cluny, de saint Antoine à Pierre le Vénérable, il n'y avait pas eu d'interruption.

Cette transmission vivante et conforme aux lois de la vie avait permis aux moines d'Occident d'assimiler beaucoup des éléments qui avaient fait la force de ceux d'Orient. Elle leur rendait également possible d'éliminer ce qui, dans le passé de l'Occident, leur était moins assimilable. Alors que dans les *Confessions* de saint Augustin, par exemple, les docteurs scolastiques appréciaient un arsenal de preuves métaphysiques, les maîtres de la vie spirituelle du monachisme ne retenaient que le témoignage d'un mystique. Ils dégageaient l'essence de la confession augustinienne de tous les développements philosophiques

qui, dans les *Confessions*, l'entourent d'une gangue, très précieuse elle aussi, mais étrangère à la prière d'Augustin. La polémique au sujet des manichéens ou des néo-platoniciens avait perdu toute actualité pour les moines français du Xe ou du XIe siècle ; ils ne s'y attardaient donc pas. A travers saint Grégoire, Jean de Fécamp et les générations de moines qui vécurent de leurs écrits, l'augustinisme était, pour ainsi dire, décanté : la forme sous laquelle il séduirait les scolastiques du XIIIe siècle était bien différente de celle que lui avaient donnée les grands spirituels de l'âge monastique.

* * *

Ces quelques observations suffisent à autoriser deux sortes de conclusions : les unes sont de caractère plutôt spéculatif, d'autres sont plus immédiatement pratiques. Les premières concernent le jugement de valeur à porter sur le moyen âge : il importe de nuancer beaucoup ce jugement. Le moyen âge n'est pas simple : il est au moins double. Et le moyen âge monastique, tout en étant profondément occidental, profondément latin, est, semble-t-il, plus proche de l'Orient que de cet autre moyen âge, le moyen âge scolastique florissant à la même époque sur le même sol que lui. Il ne s'agit nullement ici de nier que la scolastique représente une évolution légitime et un réel progrès pour la pensée chrétienne. Il n'est pas davantage question d'estomper les graves divergences qui séparent les moines d'Occident de ceux de l'Orient. Peut-être même, à l'examen, se révélera-t-il que les ressemblances entre eux ne sont guère qu'apparentes et qu'elles sont superficielles auprès des différences profondes. Mais ces ressemblances existent, et elles sont trop méconnues. Il y aurait un danger véritable à céder trop rapidement aux séductions d'une tendance aux rapprochements ; on tomberait dans un concordisme facile, mais fragile et prématuré. Il subsiste

des différences entre le moyen âge monastique et l'Orient chrétien : même si de part et d'autre, les hommes ont eu les mêmes pensées, il les ont éprouvées à travers des tempéraments divers. D'autre part, en Occident même, les différences qui distinguent les milieux monastiques des milieux scolastiques portent moins sur les doctrines elles-mêmes que sur le mode de penser. Il semble cependant que la structure mentale des moines d'Occident soit plus proche de celle des orientaux que de celle des scolastiques. A l'intérieur de l'Orient lui-même, d'ailleurs, il subsiste des différences : elles tiennent soit à des différences de psychologie : Éphrem ne pense pas comme Jean Chrysostome ni les Syriens comme les Grecs ; soit à des différences de préoccupations immédiates, analogues à celles qui opposèrent Antioche à Alexandrie. De telles différences ne sont pas exclusives d'un accord foncier.

Encore faut-il, si l'on veut un jour arriver à déterminer dans quelle mesure elles sont irréductibles, étudier l'Occident comme on étudie l'Orient. A prendre mieux conscience des exigences pratiques de la méthode unioniste en ce domaine, on éviterait une sorte d'« isolationisme » qui ne peut profiter ni à l'Orthodoxie ni au catholicisme. A mieux connaître l'Occident, de part et d'autre, on l'apprécierait davantage (1). C'est là une question d'honnêteté. Le moyen âge occidental est un fait qu'il faut respecter. Il recèle une part de vérité qu'on a le devoir d'aborder avec une objectivité totale et non sans sympathie. Trop souvent, semble-t-il, on simplifie outrageusement les données de l'histoire et l'on reporte sur un passé lointain,

(1) Les premiers fascicules de la *Revue du moyen âge latin*, récemment fondée à Lyon (25, Rue du Plat), donnent à espérer que cette publication pourra contribuer à une appréciation plus juste du moyen âge occidental et de tout ce qu'il doit à la tradition orientale. La collection « *Sources chrétiennes* » (Éd. du Cerf, Paris), se propose de publier avec des traductions et des introductions, des textes monastiques du moyen âge latin.

qui n'en peut mais, tout ce qui est antérieur à la génération spirituelle dont on fait partie ; on cultive du moyen âge une idée que les hommes d'alors auraient certainement récusée, parce qu'ils ne s'y seraient pas entièrement reconnus. La connaissance de l'Occident, l'amour de l'Occident seraient donc bienfaisants pour les admirateurs de l'Orient comme pour les occidentaux eux-mêmes, pour tous ceux qui sont assurés que l'histoire de l'Église n'est pas l'histoire d'une décadence.

Dom JEAN LECLERCQ,
Moine de Clervaux.

L'École de Lund: A. Nygren, G. Aulén, Y. Brilioth.[1]

Dans les deux études précédentes, nous avons préféré à l'entreprise ambitieuse d'un exposé d'ensemble de la théologie de Lund un examen circonstancié de productions éminemment caractéristiques. Mais nous ne pouvons quitter A. Nygren et G. Aulén sans signaler la vaste synthèse, critique et méthodologique, où s'encadrent les œuvres que nous venons de parcourir. On la trouvera développée surtout dans les ouvrages du premier, en particulier *Religiöst a priori*. La notion maîtresse en est que la religion doit être considérée dans son principe comme un donné entièrement a priori, tout à fait analogue à ce qu'est l'impératif catégorique dans la morale kantienne. Le rôle de la philosophie religieuse, telle que M. Nygren la conçoit, est d'établir cette affirmation. La théologie, par contre, devra d'après lui éviter l'erreur de Kant, qui a prétendu, en morale, tirer en quelque sorte la matière de la forme. Sa tâche sera donc d'inventorier le fait concret des religions historiques. Cet inventaire, pour demeurer scrupuleusement objectif, ne devra pas prétendre à produire des synthèses artificielles, mais seulement à dégager les thèmes de base dans les diverses religions. Il ne lui appartiendra même pas de porter un jugement sur ces thèmes, ce qui est du ressort de la foi seule. Cependant, elle se distinguera, comme théologie *chrétienne*, de l'histoire des religions en ce qu'elle se consacrera à définir le ou les thèmes fondamentaux de la religion à laquelle

(1) Les deux premières parties, consacrées respectivement à A. Nygren et G. Aulén, ont paru dans *Irénikon*, 17 (1940), p. 21-49 et dans *Questions sur l'Église et son Unité* (Irénikon), 1943, p. 12-41.

adhère la foi chrétienne. Celle-ci, pourtant, trouvera toujours sa justification en elle-même, et non dans la théologie, qui ne fait pour elle qu'éclairer son objet.

D'où la signification de recherches comme *Eros och Agape* ou *Christus Victor*, qui sont essentiellement, en effet, des prospections de thèmes spécifiquement chrétiens.

On voit l'ingéniosité de ce système, et on appréciera l'effort qu'il dénote pour dépasser le marasme de la théologie protestante post-kantienne, par un rétablissement opéré à partir des cadres de pensée de celle-ci. Néanmoins la fragilité de l'artifice qui vise à édifier une théologie d'inspiration réaliste sur des soubassements idéalistes saute aux yeux. On appréciera de même sans doute avec quelque scepticisme la supposition qu'on pourrait opposer les « thèmes » aux « synthèses » dans la théologie, d'une manière aussi raide que cette conception le suppose. Les ouvrages que nous venons d'étudier, dans ce qu'ils ont de fort aussi bien que dans ce qu'ils ont de faible, ne semblent guère justifier une distinction aussi tranchée. Qui ne voit que leur valeur, comme leurs insuffisances, procède pour une large part de l'activité de l'esprit systématique chez leurs auteurs ? On ne peut se défendre contre l'impression assez curieuse que la substructure de ces travaux, loin d'y être le plus solide, n'est qu'une sorte de plaquage. En particulier, la prétention de présenter la simple exposition scientifique de thèmes objectifs auxquels ne se mêlerait nul jugement de valeur n'est pas sérieusement soutenable, pour peu qu'on ouvre les livres dont nous avons parlé.

Cette pensée paraît donc digne d'intérêt bien plutôt par les résultats positifs des études qu'elle a encouragées que par leurs prolégomènes critiques. Aussi n'avons-nous pas hésité à donner à ceux-là une place aussi large que nous serons brefs sur ceux-ci (1).

(1) De la philosophie et de la méthodologie de « l'école de Lund », on trouvera d'ailleurs un exposé très complet dans un ouvrage américain : *Swedish Contributions to Modern Theology*, par M. Nels Ferré.

Avant de quitter A. Nygren et G. Aulén, il convient cependant de mentionner quelques disciples qui se sont distingués soit dans l'approfondissement de ces principes généraux, soit dans des applications personnelles dominées par les grands thèmes que l'un et l'autre ont les premiers remis en lumière. Il faut citer d'abord Ragnar Bring, lequel a succédé à G. Aulén dans sa chaire professorale, lorsque celui-ci l'a quittée pour l'évêché de Strängnäss (1). Sans apporter d'éléments foncièrement nouveaux, R. Bring a puissamment contribué à scruter et à organiser la philosophie générale de la religion que nous venons de décrire, en même temps qu'il a fourni, entre autres dans son ouvrage sur Luther, de vigoureuses applications de cette espèce de théologie phénoménologique qu'elle recommande. Il faudrait encore parler au moins de Folke Holmström, pour ses études sur l'eschatologie (2), ainsi que de Gustaf Ljunggren, évêque de Skara, auteur de *Synd och skuldi Luthers teologi* (Stockholm, 1928) ; ce dernier d'ailleurs, quoique fidèle à la représentation que Nygren et Aulén se sont faite des thèmes fondamentaux, est passablement indépendant quant à l'application de ceux-ci à l'anthropologie, où il atténue le radicalisme des oppositions.

Notons que les plus jeunes disciples d'A. Nygren et de G. Aulén semblent de plus en plus portés à retenir de leurs maîtres surtout l'impulsion aux études positives. Il peut y avoir là un danger d'agnosticisme ; mais ce « positivisme », ou « phénoménologisme », comme on voudra, s'il se main-

(1) Bibliographie. — *Dualismen hos Luther*, Stockholm, 1929 ; *Till fragan om den systematiska teologiens uppgift*, Lund, 1933 ; *Teologi och religion*, Lund, 1937. Cf. aussi divers articles dans *Svensk teologisk kvartalskrift*, ainsi que sa contribution au volume *Ordet och tron, till Einar Billing pa hans sextioarsdag*, Stockholm, 1931.

(2) *Det eskatologiska motivet i nutida teologi*, Stockholm, 1931 et *Eskatologiska nyorientering, en komparativ kritisk studie*, Lund, 1937.

tient dans de sages limites, peut faire beaucoup pour aider à la redécouverte de la tradition chrétienne intégrale.

Plutôt que de nous arrêter à aucun de ces adeptes plus ou moins stricts, nous préférons conclure notre esquisse avec une personnalité assez largement autonome par rapport à tout ce groupe. Tout en nous faisant entendre un son de cloche passablement différent, et en demeurant étranger à la philosophie religieuse à laquelle A. Nygren et G. Aulén rattachent leurs travaux, Y. Brilioth se meut le long d'une ligne incontestablement apparentée à la leur, cependant qu'il nous intéresse à un titre particulier, du fait du dessein explicitement « irénique » de son œuvre.

III

Yngve Brilioth.

Quoique né dans le Sud, à Västra Ed, Kalmarlan (en 1891), Yngve Torgny Brilioth (1) a commencé sa carrière universitaire à Upsal, l'université du Nord, où il fut nommé Dozent d'histoire ecclésiastique, en 1919. Dans la réorganisation de la Finlande devenue indépendante après la guerre de 1914-1918, il enseigna cette même science à l'université d'Abo (Turku) à partir de 1925. Puis, trois ans plus tard, professeur à Lund (de théologie pratique, c'est-à-dire de pastorale) et, peu après, Doyen de la Cathédrale,

(1) Bibliographie. — *Den pafliga beskattningen af Sverige intill den tsora schismen*, 1915 ; *Nyanglikansk renässans*, 1921 (réédité en 1923 ; traduction anglaise : *The Anglican Revival*, 1925) ; *Svensk kyrka, kungadöme och pavemakt* 1363-1414, 1925 ; *Nattvarden i evangeliskt gudsjänstliv*, 1926 (traduction anglaise, abrégée et corrigée, sous le titre *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, Londres, S. P. C. K. 1930) ; *Evangelicalism and the Oxford Movement*, 1934. A partir de 1925, en collaboration avec E. Eidem (aujourd'hui archevêque d'Upsal) et A. Runestam (aujourd'hui évêque de Karlstadt), Y. Brilioth a édité la revue *Svensk teologisk kvartalskrift*.

il regagna le Sud, où sa nomination à l'évêché de Växjö, en 1937, l'a maintenu depuis lors.

Sous la forme d'études historiques, considérant l'Église à différentes époques et en diverses circonstances, son œuvre a été certainement aimantée de longue date par des préoccupations très actuelles, lesquelles ont trouvé leur expression dans sa première lettre pastorale, aussitôt après son élévation à l'épiscopat (1). Les deux principaux centres d'intérêt de ces études ont été, d'une part, l'Église de Suède au Moyen Age et, de l'autre, la renaissance anglo-catholique au XIX[e] siècle. Les conclusions qu'il en a tirées sont exprimées d'une façon particulièrement heureuse dans *Evangelicalism and the Oxford Movement*, qui groupe des conférences prononcées en Angleterre à l'occasion du centenaire de ce mouvement (2). Ancien collaborateur de l'archevêque Nathan Söderblom, et initié de longue date par celui-ci à ses préoccupations œcuméniques, Y. Brilioth se révèle dans ces pages comme l'héritier de la tendance *à la fois* catholique et évangélique dont Söderblom fut l'inspirateur si généreux. Mais ce livre manifeste également l'évolution bien remarquable de cette double tendance, de l'une à l'autre génération. La pensée du précédent archevêque d'Upsal, toute pénétrée de ritschlianisme (N. Söderblom avait été, à Paris même, le disciple d'A. Sabatier et d'E. Ménégoz), tendait à une réconciliation du protestantisme et du catholicisme dans une sorte de modernisme, à la fois traditionnaliste et libéral, *complexus oppositorum* plutôt que synthèse. Le Dr. Brilioth,

(1) On en trouvera le résumé dans *Œcumenica*, janvier 1939, pp. 374-377

(2) On notera les rapports de la pensée du Dr. Brilioth avec certaines tendances de la théologie anglo-catholique. (Le Dr. Brilioth a d'ailleurs séjourné en Angleterre à différentes reprises, et spécialement à Oxford.) Mais ces conférences montrent fort bien l'originalité qu'il a su garder en dépit de ces influences : c'est bien du luthéranisme, et non pas de l'anglicanisme, que procède même ce qu'il y a de plus catholique dans sa pensée.

par contre, recherche au fond des intuitions protestantes elles-mêmes les grands thèmes sous-jacents à toute pensée catholique. La rencontre n'est donc plus cherchée par le moyen fallacieux d'un commun « affranchissement » du dogme ; mais, ce qui est autrement intéressant, c'est par une prise de conscience plus radicale des intuitions particulières, accordées dans une plénitude et non plus dans un minimum, que le dépassement des oppositions extérieures est poursuivi. A ce titre, comme par l'interprétation qu'il donne de quantité de faits significatifs dans l'histoire récente du protestantisme, ce petit livre mérite une lecture attentive.

On le voit, la pensée du Dr. Brilioth apparaît au premier contact comme plus irénique que celle de A. Nygren ou du Dr. Aulén. Mais son souci de fidélité à la Réforme n'est pas moins exigeant que le leur et il est tout près d'eux par son effort pour dégager, dans le complexe historique et doctrinal de la Réforme, les thèmes fondamentaux des additions parasitaires. Il se distingue encore de ses deux ex-collègues de Lund par une attention plus immédiate au concret. C'est ainsi que son ouvrage le plus doctrinal *Natvarden i evangelisk gudsjänstliv*, au lieu d'aborder le problème dogmatique de l'eucharistie par l'histoire des dogmes, cherche à l'étreindre dans la foi vivante des « Églises », telle qu'elle se manifeste dans leur pratique liturgique. Cela, d'ailleurs, n'est pas sans l'apparenter avec le « positivisme » que nous avons signalé dans la descendance intellectuelle d'Anders Nygren et de Gustaf Aulén, selon qu'elle se révèle de plus en plus.

C'est précisément cet ouvrage, auquel sa traduction anglaise (*Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*) a valu un considérable retentissement (1), qui va

(1) Cette traduction (dont l'auteur, rappelons-le, est le R. P. A. G. Hebert) a été faite sur un texte assez largement remanié par l'auteur lui-même, et qu'il tient pour l'expression définitive de sa pensée. Aussi,

nous aider à rassembler les traits les plus caractéristiques d'une pensée si désireuse de rester près du réel.

* * *

L'objet de ce livre est d'examiner en premier lieu ce qu'est de fait l'eucharistie dans le protestantisme. Mais cet objet s'élargit aussitôt, l'auteur entreprenant d'étudier non seulement quel état de choses les Réformateurs eux-mêmes avaient trouvé, mais encore comment on y était parvenu, à partir des origines. Si bien que finalement on se trouve en présence d'une vaste enquête, sans analogue semble-t-il, sur l'eucharistie à travers toute l'histoire chrétienne, au moins en Occident, et encore que le catholicisme post-tridentin ne soit pas directement envisagé. Le but avoué de l'ouvrage est de préparer une renaissance eucharistique dans le protestantisme.

Un premier chapitre examine brièvement la question des bases néo-testamentaires de l'eucharistie de l'Église. Le lumineux bon sens et le réalisme religieux de l'auteur s'y découvrent aussitôt. A la suite d'Albert Schweitzer (1), il commence par montrer, dans l'énorme amas d'études contradictoires que la critique biblique a produit, au XIX[e] siècle, sur les origines eucharistiques, deux tendances divergentes. La première mettrait l'accent sur l'acte de Jésus donnant à la Cène un symbole expressif de sa passion ; elle pousse à reconnaître l'authenticité des récits évangéliques, mais ne parvient pas à rendre compte du fait de la répétition de cet acte du Christ, dans l'eucharistie de l'Église primitive. La seconde insisterait plutôt sur la réception des éléments dans la communion ; elle, au contraire, rend compte aisément de la répétition du rite

pour cet ouvrage comme pour *Christus Victor*, nos citations renverront-elles aux pages de la traduction anglaise.

(1) *Das Abendmahl in Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums* (1901).

dans l'Église, mais n'arrive pas à expliquer ce que fit le Christ et, finalement, irait à rejeter comme inauthentiques les récits de l'institution.

A suivre cette dernière ligne, on aboutit à l'idée d'une eucharistie primitive, simple repas communautaire des disciples, illuminée par l'attente du banquet messianique. Loisy, par exemple, en arrivera à penser que l'eucharistie-mémorial de la passion et moyen d'union mystique avec le Christ est une création de Paul, sans base historique antérieure (1).

Au contraire, pour Harnack ou pour Jülicher, le récit de Marc repose sur une tradition solide, mais il s'agirait (spécialement d'après le second) d'une simple parabole en acte, devant expliquer le sens de la mort de Jésus, mais que celui-ci n'avait aucunement l'intention de voir renouveler.

Plus intéressante que ces essais est la tentative de Lietzmann, lequel élargit les données du problème en rattachant à l'étude du Nouveau Testament celle des liturgies anciennes (2). D'après lui, en fait, on pourrait dans celles-ci découvrir deux types. L'un n'aurait pas eu de relation directe avec la dernière Cène, mais ne serait que la continuation du repas de famille juif, tel que Jésus avait dû le célébrer maintes fois avec ses disciples, et l'Église de Jérusalem après lui. Ce serait la « *fraction du pain* », accomplie dans la joyeuse attente de la Parousie, avec action de grâces et bénédiction. La *Didachè* donnerait le plus parfait exemple de ce type, et l'on en retrouverait la trace jusque dans l'Anaphore de Sérapion, au milieu du IVe siècle, cependant qu'il se serait survécu dans l'Agape. L'autre type remonterait au récit authentique de la dernière Cène, transmis par Marc, mais qui ne contient pas le « *Faites ceci* en mémoire de moi... ». Paul, le premier,

(1) *Les Évangiles synoptiques* (1908), II, pp. 531 et ss.
(2) *Messe und Herrenmahl* (1926).

aurait tiré dudit récit une application à l'eucharistie ecclésiastique, mettant celle-ci en rapport avec la mort du Christ et insistant sur l'incorporation des chrétiens à ce dernier. L'anaphore de saint Hippolyte (la plus ancienne liturgie eucharistique connue, après la Didachè, selon Lietzmann) refléterait cette conception.

Le Dr. Brilioth retient dans le travail de Lietzmann des éléments d'intérêt permanent : l'incontestable valeur historique du récit conservé par Marc et la distinction d'une double origine de la liturgie eucharistique. Mais il déclare aussitôt qu'il lui semble inconcevable que le récit fait par Marc de la dernière Cène l'ait été sans nulle référence au repas sacré de l'Église.

A la question : l'eucharistie de l'Église peut-elle vraiment se donner comme ayant été instituée par Jésus ? voici donc comment Y. Brilioth répond à son tour. La nécessité de choisir entre les deux termes de l'alternative repas de communauté du Christ et des siens continué dans l'Église, ou répétition de l'acte posé par Jésus à la dernière Cène, ne lui semble pas s'imposer. L'opposition admise entre la joie du repas communautaire, pris dans l'attente de la Parousie, et la tristesse de l'acte commémoratif de la Passion est tout artificielle et dépend d'une conception moderne, entièrement étrangère aux premiers chrétiens. Pour eux, la Croix et la glorification du Christ et des chrétiens ne se séparaient pas. Continuation dans l'Église du repas commun que le Christ avait partagé avec ses disciples et présage lumineux de la réunion eschatologique, l'eucharistie primitive a dû être *en même temps*, pour ceux qui la célébraient, une répétition de la dernière Cène, répétition du « signe » de la mort de Jésus, mais répétition tellement éclairée par l'assurance de la résurrection qu'elle ne faisait qu'approfondir la joie de l'*ἀγάπη*. Au début, le mémorial de la mort du Seigneur a pu n'être qu'un foyer religieux intense dans le repas commun ; tous n'en

pénétraient peut-être pas le sens et l'importance. L'œuvre de Paul aurait été alors de faire prendre une pleine conscience de ces impressions, avec le résultat final de séparer tout à fait le repas rituel, dominé par l'idée de la Passion, du repas ordinaire. Cependant, les deux lignes, ainsi rapprochées dès l'origine de l'eucharistie ecclésiastique, remonteraient par delà jusqu'à Jésus. La première viendrait de la sanctification nouvelle qu'il aurait apportée aux repas communautaires des siens (cf. les apparitions du ressuscité) ; la seconde, d'un commandement précis de célébrer l'eucharistie en mémoire de sa mort, sans lequel la préservation par les évangélistes du récit de la dernière Cène serait incompréhensible (1).

A la seconde question : peut-on, par suite, tirer des récits de la Cène une vue particulière de l'eucharistie qui servirait de norme pour juger son évolution postérieure ? le Dr. Brilioth répond : oui et non. Non, catégoriquement, s'il s'agit d'une conception logique mais unilatérale, qui serve à émonder la complexité des liturgies eucharistiques traditionnelles. Oui, s'il s'agit au contraire de reconnaître dès le départ une richesse de contenu qui ne se prête pas à ces unifications, mais qui est celle de la vie. Les analyses qui précèdent et leur conclusion ont dû faire apparaître précisément, comme constitutifs de l'eucharistie à ses toutes premières origines, deux groupes d'antithèses, liés l'un à l'autre : le repas commun, pris dans la joie de la Parousie attendue, et le mémorial de la Passion ; l'acte des communiants, et l'acte du Christ. Il en résulte quatre éléments, desquels pas un n'est réductible à aucun autre : l'eucharistie proprement dite, l'*action de grâces* tradition-

(1) Comme le Dr. Brilioth le maintient avec raison, l'absence chez Marc de la mention expresse de répéter le rite est d'importance secondaire ; il n'est pas croyable que ce récit ait jamais été consigné autrement que comme une explication du repas religieux propre à la communauté chrétienne.

nelle des repas juifs, mais illuminée par la venue du Messie ; la *communion*, au sens de réalisation de la communauté ; la *commémoraison* de l'acte historique de la passion ; le *sacrifice*, où, dans l'acte présent qui constitue le mémorial du passé, l'oblation que l'Église fait d'elle-même s'accomplit. Encore faut-il ajouter ce que le Dr. Brilioth appelle *le mystère*, c'est-à-dire l'idée de l'unité inexprimable de tout cela, et spécialement de l'acte unique du Christ avec les innombrables eucharisties des siens. Ce qui sera le vrai critère d'une pratique et d'une doctrine eucharistiques fidèles aux sources, ce ne sera donc pas du tout la prédominance d'un aspect choisi arbitrairement, mais la coexistence équilibrée de tous ces aspects.

Nous avons donné quelque importance à ces préambules parce qu'ils montrent le mieux du monde la manière du Dr. Brilioth. Il est difficile de ne pas être impressionné par la saine plénitude de cette synthèse, pourtant bien éloignée des concordismes superficiels.

Voyons maintenant, d'après le Dr. Brilioth, comment les divers aspects que nous venons d'énumérer s'harmonisent dans l'Église ancienne.

Des textes comme les prières de la *Didachè*, l'anaphore de Sérapion ou celle des *Constitutions apostoliques* montrent que la liturgie primitive se développe sur le thème qui était celui de la prière de bénédiction aux repas rituels juifs — grande action de grâces pour toute la création — cependant qu'elle passe des dons naturels à la vie du Christ, à sa passion et à l'effusion de l'Esprit qui en a résulté. Tout en admettant avec Lietzmann une double polarité de la prière eucharistique, dans l'eucharistie proprement dite, et dans le mémorial de la passion, le Dr. Brilioth ne pense pas qu'on ait affaire à la combinaison de deux types indépendants. Il n'admet pas que le type de l'anaphore de saint Hippolyte, dépourvu de *Sanctus*, soit une survivance d'une eucharistie paulinienne où l'action

de grâces cosmologique aurait été purement et simplement remplacée par la commémoraison mystique de l'expiation et de la Rédemption. Il pense que le *Sanctus*, emprunté à la liturgie synagogale, et non pas simplement à l'ancien testament, n'a pu l'être qu'antérieurement à la séparation de l'Église et de la synagogue. Dans ces conditions, il est peu probable que la liturgie des églises pauliniennes ait jamais présenté de différence tranchée à cet égard ; la liturgie d'Hippolyte serait plutôt la création d'un doctrinaire archaïsant qu'un reliquat antérieur à l'hypothétique fusion de deux types.

L'aspect communautaire, si frappant dans les mentions que font les *Actes des Apôtres* de la « fraction du pain », ne l'est pas moins dans la *Didachè*, chez saint Clément de Rome, et peut-être surtout chez saint Ignace. Trois points, dans la célébration antique, mettaient en évidence cet aspect, encore qu'il fût partout présent : la prière commune (sous forme litanique), le baiser de paix, et surtout l'acte de la communion lui-même. La communion de toute l'assistance va de soi dans toutes les anciennes liturgies et chez les Pères jusqu'à la période constantinienne. La communion en dehors du service eucharistique était exceptionnelle, et le cas régulier de la communion des malades à domicile doit être compris justement comme leur association à la célébration communautaire. La communion quotidienne semble répandue. Cependant, dès la période constantinienne, un déclin se manifeste et il semble que la pratique d'assister à la messe des fidèles sans communier soit déjà courante au temps de saint Chrysostome. Mais saint Augustin, alors que la décadence est déjà bien commencée, donnera la plus puissante expression de ce sens communautaire que la période patristique ait connue.

L'élément de commémoraison de la Passion du Sauveur, mais aussi de toute l'histoire humaine du Verbe incarné, voire, comme dans les *Constitutions apostoliques*, de toute

l'histoire des faits divins qui remplissent les deux Testaments, est le trait le plus décisif qui sépare l'eucharistie primitive des mystères païens. Rien n'est plus frappant que l'universelle incorporation à la liturgie eucharistique du récit de l'institution. La seule exception de la liturgie nestorienne d'Addai et de Mari semble, au jugement du Dr. Brilioth, absolument insuffisante, devant l'unanimité des autres témoignages, pour affaiblir l'antiquité et l'universalité de ce caractère. Il est à remarquer que lorsque la considération de la Passion eut progressivement restreint la part faite à la commémoraison de l'Incarnation dans son ensemble (et, plus généralement, de l'histoire de l'intervention divine) à l'intérieur du canon, la messe des catéchumènes, par ses lectures, maintint la plénitude de cet aspect historique dans chaque célébration. De ce point de vue, le Dr. Brilioth ne veut pas qu'on oublie davantage l'importance du caractère traditionnel qui a toujours été celui de la liturgie chrétienne, attestant par sa structure même l'enracinement de l'eucharistie dans l'histoire. Il ajoute l'apparition de l'année liturgique et celle des diptyques, l'une et les autres maintenant dans un rapport incessamment renouvelé la célébration actuelle et les événements de la vie du Christ et de l'Église.

Sans apporter toujours beaucoup d'éléments originaux, ces pages sont constamment intéressantes, grâce à leur effort soutenu pour surmonter les considérations partielles par une intuition qui embrasse toute la réalité. Mais ce qui intéressera le plus le théologien catholique, ce sont celles que l'auteur consacre à l'aspect de sacrifice. Elles constituent sans doute une des approches les plus osées qui aient jamais été faites du point de vue protestant vers le point de vue catholique. Le Dr. Brilioth n'hésite pas à reconnaître que l'élément sacrificiel, partout présent à la période patristique, est, si l'on peut dire, congénital à l'eucharistie, et qu'on ne peut l'en retrancher sans la

frapper à mort. Il ne craint pas d'ajouter que l'application à l'eucharistie et à la croix du Christ des termes et des notions sacrificiels empruntés à l'Ancien Testament a dû être sensiblement simultané. Ceci a d'autant plus de portée que l'auteur, au contraire de maints théologiens anglo-catholiques, maintient intégralement ce qu'il considère comme les positions protestantes fondamentales, repoussant toute idée d'un sacrifice distinct de celui de la croix, ou qui consisterait à proprement parler en un recommencement de la croix. Mais il n'en admet pas moins parfaitement qu'on puisse parler, et qu'on ait parlé de fait dès le début, d'un sacrifice actuel de l'Église dans l'eucharistie. En quel sens ? A ses yeux, l'eucharistie est pour l'Église qui la renouvelle ce qu'il nomme « une prière et une louange en acte » (1), inséparables du signe donné par le Christ lui-même de son immolation. Ce faisant, dit-il, l'Église entre en participation du propre sacrifice de Jésus-Christ, et, finalement, par la communion, s'identifie avec le Christ en croix. L'« actualisation » du sacrifice du Christ opérée par son mémorial eucharistique devient pleinement réelle par la vie nouvelle qui doit résulter, pour les chrétiens, de leur participation an banquet sacré.

Le théologien catholique ne trouvera pas ici, peut-être, toutes les précisions de sa propre synthèse, mais il semble bien que la substance de celle-ci soit au moins enveloppée par ce qui précède. En tout cas, on ne peut manquer d'être frappé de ce que le Dr. Brilioth tend à donner aux termes qu'il emploie toute la force dont ils sont susceptibles, quoiqu'il affirme énergiquement qu'ils sont rigoureusement fidèles aux principes « évangéliques ». D'ailleurs, rencontrant des expositions théologiques contemporaines de la doctrine catholique sur ce point, comme celle de Mgr Bellard, à l'article *Mass* de la *Catholic Encyclopedia*, il ne

(1) P. 43.

fait pas difficulté pour s'en déclarer satisfait (1). Ce contre quoi il achoppe, dans le catholicisme, consiste, à son propre jugement, en des déviations populaires où il croit voir mise en question l'unicité foncière du sacrifice du Christ à la Croix. Certaines expressions où il semblerait rejeter toute idée d'oblation *actuelle* de la messe, replacées dans leur contexte, ne rejettent que l'idée d'une oblation *nouvelle*, recrucifiant le Christ en quelque sorte. Mais ce que le Dr. Brilioth déclare nécessaire pour éviter tout errement n'est rien d'autre que ce que les tendances catholiques les plus récentes s'accordent à préconiser : à savoir, la sauvegarde de l'équilibre entre les aspects sacrificiel, commémoratif, communautaire et proprement « eucharistique » de la messe. Dans ces conditions, il semble qu'on doive reconnaître ici un *eirenicon* de première valeur, après lequel la tâche principale pourrait bien se réduire, ou peu s'en faut, à expliquer des malentendus.

Mais — et c'est tout à fait dans la logique des idées que nous lui avons vu développer plus haut — on ne peut apprécier exactement le réalisme que le Dr. Brilioth accorde aux expressions que nous venons de rapporter, aussi longtemps qu'on n'a pas dit quelle est, d'après lui, l'importance du mystère dans l'eucharistie patristique et primitive. Sous ce mot de mystère, il comprend, répétons-le, la notion d'une présence du Christ dans l'eucharistie, présence y faisant l'unité de ses différents aspects, et spécialement de la croix et de l'oblation de l'Église, du Chef lui-même et de ses membres.

Le Dr. Brilioth commence par mettre en évidence d'une façon très nette l'indépendance originelle complète de l'eucharistie et des « mystères » païens. Mais il montre corrélativement une concordance réelle, imparfaite, mais suffisante pour justifier la pratique des Pères du IVe siècle, présentant l'eucharistie comme un « mystère », par

(1) P. 48.

référence à ceux de l'hellénisme. L'hétérogénéité tient avant tout au caractère historique du mystère chrétien : c'est un homme de chair, bien réel, lequel a vécu une histoire imprimée dans les faits de ce monde, que le Dieu auquel il fait communier. L'eucharistie n'en apportait pas moins une satisfaction inespérée au désir de communion avec le divin que les cultes à mystères enrobaient et il était parfaitement légitime d'user de l'analogie à partir de cette constatation. Les notions de présence et d'immanence qui permettent de faire le lien remontent assurément, dans le christianisme, aux origines. On peut d'ailleurs, pense le Dr. Brilioth après d'autres auteurs, distinguer un courant qui part des évangiles synoptiques, où la présence du Christ est considérée surtout dans l'Église assemblée pour célébrer l'eucharistie, et un courant qui part de saint Jean, où elle l'est plutôt dans les éléments eucharistiques eux-mêmes. Mais le Dr. Brilioth montre d'une façon très pertinente que ces deux tendances, loin de s'exclure, se commandent. La présence du Christ comme célébrant de l'eucharistie est inséparable du sens donné aux éléments par l'usage qu'il en fit à la dernière Cène. Inversement, s'il y a toujours un danger de matérialisation de la grâce dans la notion johannique, le Dr. Brilioth déclare, contre la plupart des théologiens protestants modernes, que ce danger ne peut en rien justifier une défaveur à l'égard de celle-ci ; elle appartient, comme le quatrième évangile dans son ensemble, à une tradition aussi authentiquement chrétienne que celle des synoptiques et dont on ne pourrait se défaire sans découronner le christianisme. Il montre ensuite comment les deux courants ont mêlé leurs eaux à travers toute la période patristique, relevant au passage l'harmonieuse synthèse qui semble opérée chez un saint Ignace d'Antioche ou un saint Justin.

Après cela, le Dr. Brilioth passe à l'étude de l'eucharistie pendant le moyen âge, en Occident. Il note qu'il ne s'agit

plus alors tellement du contenu de la liturgie, désormais fixé, que de son utilisation par les fidèles. Nous ne nous étendrons pas aussi longuement sur cette partie du livre, moins originale que ce qui précède et ce qui suit. Pendant cette période, pour laquelle il ne manque pas de sévérité, le Dr. Brilioth souligne fortement la réduction des aspects de communion collective et d'action de grâces. Ses critiques sont vives, mais certainement pas plus que celles d'auteurs catholiques contemporains, comme Dom I. Herwegen, par exemple, dans *Kirche und Seele*. Il convient d'ailleurs de tenir un grand compte des correctifs que lui-même y apporte, montrant très bien, entre autres détails, comment la piété individualiste des formules de prière pour l'élévation traduit assez souvent un sentiment profondément « eucharistique », au sens étymologique du mot. C'est d'ailleurs une remarque que le Dr. Brilioth renouvelle à d'autres endroits : souvent, des phénomènes de compensation se produisent, qui font que les valeurs spirituelles qu'on croirait disparues avec l'atrophie de certains rites se retrouvent sous une autre forme où on ne les chercherait peut-être pas. La même remarque, empreinte d'une si compréhensive modération, joue encore à propos de l'aspect de commémoraison. Le Dr. Brilioth fait observer ce que l'année liturgique en a toujours gardé, ainsi que — ce qui est inattendu, mais fort juste, — les *Expositiones Missae*, à la manière d'un Amalaire de Metz : en dépit de leurs puérilités, ces tentatives sans issue ont eu le mérite d'ancrer dans l'esprit des fidèles l'idée que la Messe rappelait le souvenir de la Passion. Cependant, le trait distinctif du moyen âge lui paraît être un développement unilatéral du sacrifice et du mystère, eux-mêmes de plus en plus séparés l'un de l'autre. C'est ici, sans doute, que les malentendus s'aggravent et que le théologien catholique aurait à faire les plus sérieuses réserves. Le jugement que porte le Dr. Brilioth sur l'évolution de l'idée du sacrifice à partir

de saint Grégoire le Grand, et surtout sur l'élaboration doctrinale qui aboutit à la définition du dogme de la transsubstantiation, nous paraît franchement inadmissible. Toutefois, lui-même reconnaît sans conteste que l'explication donnée par la scolastique de la transsubstantiation, d'une part, la spiritualité du IVe livre de l'*Imitation*, d'autre part, maintiennent en fin de compte l'essentiel du spiritualisme évangélique. Quant au sacrifice, quoiqu'il accumule les exemples de pratiques superstitieuses médiévales, en relation avec la multiplicité des messes pour des objets particuliers, il ne nie pas non plus que la célébration pour une intention définie, ou même pour les défunts, puisse être prise dans un sens qui n'offre rien de superstitieux. Serait-ce ici, par conséquent, où l'écart est le plus grand par rapport au catholicisme, on peut se demander s'il y a, au fond des choses, rien de vraiment inconciliable entre les positions auxquelles arrive le Dr. Brilioth et celles de la théologie catholique. A ceci, il faut ajouter le fait qu'il mentionne comme un progrès réel — le legs positif du moyen âge à la pratique eucharistique, d'après lui, — la mise en rapport constante de la communion avec la pénitence ; d'où le souci accru d'une préparation et d'une purification morales préalables à la communion. De tout cela résulte une vue des choses qui reste, bien sûr, celle d'un protestant ; mais la modération dont elle témoigne contraste d'autant plus avec le ton habituel des études faites sur le catholicisme médiéval, autour d'un tel sujet, depuis un tel point de vue.

* * *

Malgré tout, comme dans le cas du livre du Dr. Aulén, une importance bien plus considérable doit être donnée à l'interprétation de la pensée et de l'œuvre de Luther proposée par l'ouvrage que nous analysons. Disons-le tout de suite, nous ne nous trouvons pas, avec le Dr. Brilioth,

en présence d'une exaltation du Réformateur comparable à celle que le Dr. Aulén a tentée, sur le sujet de l'expiation. Au contraire, quant à ce qui touche à l'eucharistie, le Dr. Brilioth, s'il revendique hautement la valeur positive de certaines parties du luthéranisme originel, ne dissimule aucunement les points noirs. Pour lui, Luther aurait conçu, tout au début de sa carrière (1), un véritable renouvellement des intuitions augustiniennes sur l'eucharistie en tant qu'acte communautaire. En second lieu, et déjà dans sa période catholique (2), il manifesterait un sens insigne du mystère eucharistique, sens qui devait apparaître avec éclat lors de la controverse zwinglienne. Toutefois, nous verrons comment, à la faveur de cette controverse, cet aspect a finalement obscurci tous les autres, y compris l'aspect communautaire.

Quant au sacrifice, et par contre-coup à l'action de grâces, le Dr. Brilioth ne fait pas difficulté à confesser que l'opposition de Luther aux notions médiévales du sacrifice de la messe et aux conséquences superstitieuses qui lui semblaient en résulter a dépassé toutes les bornes et créé un vide béant dans l'eucharistie luthérienne. Y. Brilioth ne manque pas, d'ailleurs, de souligner que la conception que Luther s'était faite d'abord de l'eucharistie comme testament du Christ aurait dû lui permettre de réintroduire une idée de mémorial sacrificiel. Outre cette lacune dogmatique, Luther, après avoir manifesté une complète indifférence aux questions liturgiques s'en est occupé avec une bonne dose d'incohérence, quand il a voulu réagir contre Carlstadt. Sa *Formula Missae* latine, puis sa *Deutsche Messe*, qui se trouvent à l'origine de la plupart des liturgies

(1) *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von der Bruderschaften* (prononcé en 1519).

(2) Cf. les détails rapportés p. 95, et d'une manière générale le souvenir inoubliable de la messe qu'il avait célébrée, sur lequel le Dr. Brilioth met l'accent avec une juste psychologie.

luthériennes, sont des compositions qui ne valent guère que par un esprit fortement conservateur ; en tout cas, elles ont permis au luthéranisme de garder un sens liturgique traditionnel, perdu partout ailleurs dans le protestantisme. Mais la commune faiblesse de ces deux textes est d'avoir émondé brutalement la *missa fidelium*, en ne gardant du canon à peu près que le récit de l'institution, sans rien mettre à la place de ce que l'on supprimait.

Le résultat, pour le luthéranisme postérieur, est fort décevant, le Dr. Brilioth en convient sans peine. On n'a conservé, dans la pratique, de l'aspect « eucharistique » que l'action de grâces pour le don reçu individuellement à la communion. Par contre, au moins à l'origine, l'aspect communautaire s'est trouvé, pour le reste, puissamment réaffirmé. De nouveau, on n'a plus conçu que la célébration fût séparée de la communion collective ; et c'est là, pense le Dr. Brilioth, le principal acquis de la Réforme luthérienne. Cependant, à la suite de la controverse zwinglienne, il s'est produit dans le luthéranisme quelque chose d'analogue à ce qui s'était passé dans l'église médiévale après la condamnation de Bérenger. L'insistance sur le mystère a peu à peu rejeté dans l'ombre tout le reste, et spécialement l'aspect communautaire, augustinien. On n'a pas séparé la communion du service eucharistique, ni risqué de faire tort à la célébration de ce service par une dévotion extra-liturgique au Saint-Sacrement ; mais on en est arrivé à faire de la célébration elle-même quelque chose d'à-demi privé, et par suite fatalement secondaire, en marge du service collectif réduit à la messe des catéchumènes. Le renversement est ainsi complet : une insistance maladroite sur le mystère est arrivée à l'évacuer du culte normal de la communauté.

L'aspect de commémoraison a été mieux gardé, à la fois par l'importance nouvelle et par le sens nouveau donné aux « paroles de consécration », considérées maintenant

avant tout comme « récit de l'institution », et par la conservation de l'année liturgique. Il est vrai qu'ici des réductions drastiques, particulièrement regrettables furent opérées (comme la perte presque générale des préfaces propres) ; mais l'usage de la langue vulgaire, en permettant au peuple d'entrer de nouveau dans le sens des textes liturgiques, les a pour une part compensées.

Ce que nous avons dit plus haut du sacrifice laisse présager quel vide l'arrachement sans nulle compensation des prières sacrificielles de la Messe a causé. Il ne s'est maintenu que l'idée d'un don de soi que le communiant doit opérer en s'unissant au Christ. Ce que le Dr. Brilioth appelle le mystère est donc, en définitive, ce qui est resté plus vivace, dans le luthéranisme (1). Quoique sous une forme très individualiste, une spiritualité intensément johannique et patristique d'incorporation du chrétien au Christ s'y est développée, qui a trouvé sa meilleure expression dans une fort belle hymnologie. Pourtant, même ici, le Dr. Brilioth n'est pas sans avoir de sérieuses critiques à formuler. Le moralisme équilibré que le moyen âge avait connu, insistant sur la relation entre l'eucharistie et le pardon des péchés, et, par suite, sur la purification nécessaire pour se préparer à la communion, a dépassé toutes les bornes. Luther, en faisant de la rémission des péchés l'effet propre de la communion, comme de tout le christianisme, avait compensé ce rétrécissement verbal par tout ce qu'il mettait sous les mots. Mais, tout de suite après lui, ses expressions ont provoqué un appauvrissement indéniable. En même temps, la crainte de ne pas être digne de communier est arrivée, comme à la fin du moyen âge, à raréfier la communion, à en faire non plus le pain quotidien de l'âme mais un événement extraordinaire et redoutable. D'autre part, la même

(1) Disons-le, en effet : pour quiconque a pu observer de près la vie des Églises luthériennes, c'est là ce qui les distingue du tout au tout des autres Églises protestantes et, encore aujourd'hui, apparente au catholicisme de bien plus près qu'à celles-ci la piété des luthériens conservateurs.

suspicion que nous avons vu le Dr. Brilioth porter sur la définition médiévale de la transsubstantiation et les mêmes craintes de matérialisme lui font très logiquement déplorer aussi la définition luthérienne de la consubstantiation (1).

Nous ne pouvons pas, malheureusement, le suivre au long de l'étude à laquelle il se livre sur l'évolution de la foi et de la pratique eucharistiques dans les différentes Églises issues de la Réforme. Cette partie de son livre n'étant qu'une suite de faits ne se prête aucunement à être résumée ; il faut la lire. Disons seulement qu'elle examine successivement les Églises luthériennes allemandes, les Églises réformées (Zwingle et Zurich, Calvin et Genève, puis la Suisse romande et la France, la Suisse alémanique, l'Allemagne du Sud et la Hollande), le presbytéranisme écossais et les Free Churches d'Angleterre, l'Anglicanisme (à l'origine, à l'époque des Caroline Divines, à partir du Mouvement d'Oxford), enfin l'Église de Suède. On ne saurait trop appuyer sur la valeur documentaire de ces chapitres. Nous n'hésitons pas à déclarer leur lecture indispensable à tout théologien qui veut s'occuper d'unionisme à l'égard des protestants. Aucun ouvrage de théologie ou de controverse ne pourra le faire entrer dans la spiritualité concrète des Églises protestantes, lui faire connaître le protestantisme qui vit dans les cœurs, et non pas seulement sur le papier, comme cette étude de ce qu'y est devenu le sacrement central de l'Église.

Les conclusions générales de cet ouvrage se laissent aisément présager après ce qui précède. Le Dr. Brilioth voudrait que les Églises protestantes revinssent tout d'abord au sens

(1) Qu'il y ait derrière celle-ci le même réalisme sacramentaire que derrière celle-là (quoi qu'on puisse penser de la valeur du concept lui-même), c'est ce qu'il montre sans difficulté ; mais on comprendra que nous soyons tentés d'en tirer des conclusions opposées aux siennes et d'y voir une remarquable permanence du sens chrétien catholique chez les vieux luthériens.

qu'elles ont perdu de l'eucharistie comme acte de louange collectif de l'Église, puis comme réalisation de la communauté ecclésiastique, selon l'idée si fortement proclamée par saint Paul, éclairée par saint Augustin. Il faut, dit-il à ses coreligionnaires, que le service eucharistique solennel, incluant la communion aussi générale que possible, redevienne pour nous *le* service dominical de chaque paroisse. L'aspect de commémoraison est peut-être moins négligé, mais il doit reprendre toute sa valeur, par la relation retrouvée dans la liturgie entre la Croix et toute l'histoire du Verbe incarné, ainsi que par la restauration complète de l'année liturgique et de mémoires analogues à ceux des diptyques dans l'ancienne Église. Mais le principal manque à combler est le sacrifice. A cet endroit, le Dr. Brilioth reprend les idées que nous lui avons déjà vu développer, mais il le fait cette fois avec une fermeté accrue et s'approche plus près encore de la théologie catholique. « L'acte eucharistique est sacrificiel parce qu'il représente et manifeste l'unique sacrifice, lequel, étant éternel, est au-delà des limitations du temps et de l'espace. Le véritable célébrant n'est pas le prêtre humain, mais le Christ, le grand Souverain-Prêtre, au milieu de ses disciples. L'Eucharistie est l'acte suprême de prière de l'Église, la présentation (le mot anglais est plus fort : pleading) de l'unique sacrifice... Mais ce n'est pas seulement une action qui nous est extérieure. Dans l'acte de la communion, nous sommes unis à notre Souverain-Prêtre et nous jouissons des bienfaits de son sacrifice ; mais nous sommes aussi consacrés pour participer à son oblation de lui-même » (1).

Enfin, dans son dernier mot sur la difficile question du mystère eucharistique, le Dr. Brilioth déclare sans ambages que la transsubstantiation, telle que l'expose saint Thomas, n'est certainement pas une doctrine matérialiste.

(1) Pp. 283-284.

Ses griefs contre elle, finalement (et aussi bien contre la consubstantiation du luthéranisme primitif), tiennent tous à ce qu'il y voit une réduction de la présence du Christ à la présence dans les éléments. Mais il faut avouer que ce qu'il propose : une présence « y ayant son foyer », apparaît comme une expression bien trop floue pour rendre compte tant soit peu de la netteté, si bien mise en valeur par lui-même, des affirmations néo-testamentaires et traditionnelles. Bien plus fructueux pourrait être son désir de voir également en lumière l'idée (venue des Synoptiques) de la présence du Christ comme prêtre, l'idée johannique de sa présence dans le Sacrement, et l'idée paulinienne de sa présence dans le corps mystique, constitué précisément par la communion.

* * *

On a pu remarquer la parenté de l'effort du Dr. Brilioth, lancé tout au long de l'histoire à la poursuite de thèmes fondamentaux une fois mis au jour, avec celui d'A. Nygren et de G. Aulén. Mais on peut se demander si sa franche reconnaissance de la multiplicité des thèmes authentiquement chrétiens touchant un unique objet (l'eucharistie en l'espèce) ne se prête pas bien mieux à décourager les exagérations de l'esprit de système que la recherche d'un thème unique à laquelle nous avons vu ses collègues se consacrer. Il est vrai qu'on ne retrouve pas chez lui la pureté cristalline des conceptions d'André Nygren, ni la vigoureuse cohérence des variations de Gustaf Aulén (pour reprendre à celui-ci un terme musical qu'il affectionne). Au contraire, ces derniers auraient sans doute quelque tendance à lui reprocher de brouiller ce qu'ils distinguent. Peut-être n'auraient-ils pas tout à fait tort et y a-t-il parfois trop de vague dans cette pensée. Mais il ne faut pas lui dénier le grand mérite de se défier d'elle-même et de se défendre vaillamment contre la ten-

tation de simplifier le concret malgré lui, tentation à laquelle les autres théologiens de Lund semblent céder quelquefois. (Très digne d'attention est sa remarque répétée, que des phénomènes de compensation viennent souvent dans la théologie, et encore plus dans la spiritualité vivante, parer à des défauts qui au premier coup d'œil semblaient irrémédiables). Il faut surtout louer hautement le Dr. Brilioth d'avoir compris qu'une étude théologique réaliste d'un sujet comme celui qu'il a choisi ne peut se borner aux livres, mais doit plutôt aller droit à la pratique ecclésiastique pour en dégager les implications. Ajoutons que puisqu'il ne craint pas, lui, de porter des jugements de valeur, ni d'exprimer des vœux, nous ne pouvons que souhaiter de voir ceux qu'il forme se réaliser ; puisse l'eucharistie protestante devenir ce qu'il la voudrait. Nous pensons en effet, avec Newman, que la politique du pire n'est pas de mise ici et que plus le protestantisme redeviendra chrétien et plus les protestants se rapprocheront de l'Église, une, sainte, catholique et apostolique.

C'est maintenant au lecteur plutôt qu'à nous-même qu'il convient de tirer des conclusions plus vastes de ces études, lesquelles ne prétendaient qu'à fournir une introduction aux textes mêmes que nous nous sommes bornés à résumer. Notons seulement que si des mouvements, comme le mouvement d'Oxford, peuvent intéresser les catholiques, parce qu'ils leur montrent des protestants abandonnant leurs propres principes pour rejoindre le catholicisme, un mouvement comme celui de Lund peut avoir une portée moins immédiate mais plus générale. De quoi s'agit-il en effet ? Redisons-le une dernière fois : d'un retour indéniable à la tradition catholique, encore qu'imparfait, mais *par* les grandes intuitions religieuses de la Réforme, et non pas *malgré* elles. La nouveauté vaut au moins qu'on la signale.

Louis Bouyer

Le Métropolite André Szeptyckyj.

Son Excellence Mgr André Szeptyckyj (1) naquit le 29 juillet (10 août) 1865 à Priblice, petit bourg ruthène voisin de Javorov. La famille des comtes Szeptyckyj remonte au XII[e] siècle et a donné à la Pologne des serviteurs dévoués et à l'Église plusieurs hauts prélats : citons Varlaam, évêque de Lviv (1710-1715) et deux métropolites de Kiev, Athanase (1729-1746) et Léon (1778-1779), le bâtisseur de l'actuelle cathédrale Saint-Georges de Lviv (2).

Le jeune comte Alexandre Szeptyckyj étudia à l'université de Cracovie et y prit ses grades en jurisprudence. Le monde lui prédisait un très brillant avenir mais il y renonça pour une vocation plus élevée. Originairement sa famille avait appartenu à la branche du peuple russe communément nommée petite-russienne ou ruthène ou, actuellement, ukrainienne, et au rite byzantino-slave. Mais aux XVII-XVIII[e] siècles, lorsqu'elle fut devenue catholique, et suivant l'engouement général dans l'aristocratie petite-russienne soumise à l'État polonais, elle passa tout entière au rite latin et à la nationalité polonaise. Le préjugé courant confondait alors nationalité et rite religieux : pour être considéré comme vrai Polonais, il fallait pratiquer le rite latin.

Arrivé à l'âge où l'on commence à réfléchir, le jeune homme comprit que cette défection des plus illustres fa-

(1) Comme source principale de cette notice, nous avons utilisé la brochure : Cyrille KARALEVSKIJ, *Le métropolite André Szeptickyj : son action pastorale, scientifique et philhénotique*. Grottaferrata, 1921.

(2) Nous usons de l'orthographe petite-russienne ou ukrainienne. Cette ville s'appelle Lvov en russe, Lwów en polonais, Lemberg en allemand. Ce mot, signifiant « lion », a été traduit Leopolis dans le langage de la curie romaine, ce qui a donné en français Léopol.

milles de sa race privait son peuple de ses guides et de ses chefs naturels et continuait à causer à l'Église catholique ruthène le plus grand préjudice. Elle était demeurée sans défense, vidée de ses élites et réduite à la condition de religion de paysans illettrés, exposée, pour retrouver, croyait-on, un peu de considération, à toutes les tentations d'une latinisation progressive. Elle avait de ce fait perdu tout caractère et son existence même constituait un très gros obstacle à la propagation de la vérité catholique dans tout le monde orthodoxe. Et il prit la généreuse décision de renoncer à ce qui jusque là avait fait toute sa vie religieuse et sociale pour reprendre le rite de ses ancêtres, se séparant de son milieu au risque d'être considéré désormais comme un transfuge et presque comme un traître à sa patrie.

Et le 28 mai (9 juin) 1888, il entrait à Dobromil au noviciat des basiliens nouvellement réformés par les jésuites sur l'ordre de Léon XIII. Il fit profession du petit habit sous le nom d'André le 13 (25) août de l'année suivante et du grand et angélique habit trois ans plus tard (1). Et durant sept ans il se livra à toutes les occupations du ministère sacerdotal comme ses confrères, selon l'esprit de l'Institut où il était entré.

En 1899, l'évêque de Stanislaviv, Jean Kuilovskyj était élu métropolite de Galič et archevêque de Lviv. Devenu chef de l'Église ruthène, il ne crut pas pouvoir se donner meilleur successeur que le P. André et il obtint sa nomination le 2 février 1899. Son passage sur ce siège épiscopal, pour rapide qu'il fut, le révéla d'emblée grand évêque

(1) Les basiliens assimilent la profession du petit habit à la profession simple et celle du grand habit à la profession solennelle : cette distinction entre vœux simples et vœux solennels est une des nombreuses latinisations introduites chez les basiliens ruthènes. Plus tard, devenu fondateur des studites, le métropolite André n'aura garde de commettre cette erreur imputable à l'information insuffisante de ceux qui présidèrent à la réforme des moines ruthènes.

tant par ses lettres pastorales que par ses courses apostoliques. Par des routes qui ne sont souvent que de larges pistes coupées d'ornières et de véritables fondrières, en une voiture dont la qualité essentielle était une solidité à toute épreuve, il ne tarda pas à entreprendre la visite de son diocèse selon une méthode qu'il devait suivre tant que sa santé lui permit ces visites : dans chaque paroisse, il prêchait, catéchisait de longues heures et confessait les nombreux fidèles qui s'adressaient à lui. De plus il dota son évêché d'une fort belle bibliothèque et fit décorer son église cathédrale par un peintre célèbre. Cependant le métropolite Jean Kuilovskyj mourut l'année suivante et l'évêque de Peremysl ainsi que le nonce apostolique de Vienne furent d'accord pour lui donner comme successeur l'évêque de Stanislaviv. Présenté au Saint-Siège par l'empereur, il était préconisé en consistoire le 17 décembre 1900 et prenait possession de son siège le 12 février suivant.

Monseigneur André était donc devenu métropolite de Galič, archevêque de Lviv, évêque de Kamenec Podolsk (1). Il était à la tête d'un des plus grands diocèses du monde catholique (1.397.845 Ruthènes) et de l'Église catholique orientale la plus nombreuse (3.449.901 fidèles en 1906). Il était de plus vice-président de droit de la Diète de Galicie. Il devenait donc un homme de tout premier plan, mêlé à bien des luttes et à bien des compétitions aussi bien d'ordre politique que religieux, et il ne tarda pas à acquérir une autorité incontestée.

(1) La métropole de Galič, démembrée de celle de Kiev avait eu une durée éphémère au XIVe siècle et elle fut restaurée en 1807 par Pie VII en faveur des chefs de l'Église ruthène des territoires attribués à l'Autriche par les divers traités de partage de la Pologne. Mais Galič n'étant plus qu'une insignifiante bourgade, c'est à Lviv que résident effectivement les chefs de l'Église ruthène tout en gouvernant l'Église de cette ville, dont Galič n'est en réalité qu'une simple protopopie (= décanat). Quant à l'éparchie de Kamenec Podolsk, ville située en Russie proprement dite, elle n'existait plus que de nom.

Son immense diocèse formé de 752 paroisses groupées en trente protopopies offrit tout d'abord un champ très vaste à son *activité pastorale*. Il se mit sans tarder à la visite de ses paroisses selon la méthode inaugurée à Stanislaviv et, quoique dans le rite byzantin l'évêque ne confirme pas personnellement tous ses diocésains (1), les visites canoniques telles qu'il les pratiquait lui imposaient un très rude travail. Il y consacrait plusieurs mois chaque année et il avait la volonté d'arriver à une connaissance personnelle de chacune des paroisses.

Chaque semaine il présidait la réunion du Consistoire diocésain, organe primordial de l'administration ecclésiastique. Il prenait personnellement connaissance de toute la correspondance et il répondait de sa main à beaucoup de lettres, sachant donner à chacune, malgré une brièveté forcée, l'empreinte de l'affection toute paternelle qu'il avait pour son clergé. Et il continua cette pratique même lorsque la maladie transforma en souffrance très pénible le simple fait de tenir une plume. Il recevait en audience tous ceux qui voulaient s'adresser à lui, non seulement ses prêtres, mais les fidèles de toute condition, même les plus humbles.

Chaque année il adressait à ses diocésains trois ou quatre lettres pastorales sur les sujets les plus variés et répondant aux besoins de l'heure. Ce qui les caractérise, c'est leur simplicité, leur caractère pratique : écrites pour le peuple chrétien tout entier, même leurs dispositions extérieures : divisions marginales, sous-titres, etc., visaient à en faciliter la lecture et le commentaire par le prêtre.

Il n'oublia jamais qu'il était moine et les monastères furent aussi l'objet de ses attentions. Il consacra à la vie monastique plusieurs écrits de longue haleine : citons une

(1) On sait qu'au rite byzantin la confirmation est normalement conférée par le prêtre immédiatement après le saint baptême.

traduction ruthène des Cinq Discours ascétiques de saint Basile, des Extraits de ses Règles, et un premier fascicule d'une Traduction des Règles complètes précédée d'une Introduction sur les œuvres ascétiques de saint Basile. Mais là ne se borna pas son action. Il était trop moine et trop au fait de l'histoire et des besoins de son Église pour ne pas regretter la déformation subie par le monachisme ruthène réformé par Joseph Velamin Ruckyj dans un sens tout occidental et groupé en une fédération à laquelle avait été donnée la dénomination elle-même toute occidentale d'Ordre basilien. Si Ruckyj lui a conservé la célébration solennelle de l'office divin, il lui a donné une organisation et un genre de vie conçus selon les Règles de la Compagnie de Jésus, de sorte qu'il est devenu en fait une congrégation — très active et très méritante — de clercs réguliers. Monseigneur André comprit que s'il n'avait pas à contredire cette évolution légitimée à coup sûr par les énormes services rendus, il était néanmoins hautement désirable et même nécessaire de restaurer dans son Église le monachisme traditionnel. La Providence lui vint en aide et lui permit d'établir le nouvel institut monastique des Studites suivant la vie contemplative des monastères orientaux traditionnels (1).

Restaurateur du monachisme oriental catholique, il mena aussi une lutte persévérante contre toutes les formes de l'uniatisme. Mais il professait que la réaction contre ces déformations devait être aussi prudente que tenace pour ne pas jeter le trouble dans les consciences et ne pas sacrifier les traditions locales parfaitement légitimes. Son activité en ce domaine aboutit à la publication d'une série d'éditions liturgiques de plus en plus soignées, de plus

(1) Cfr *Studion*, II, p. 136-147, *Un essai de restauration monastique oriental : les Studites*, par L. K. ; *Revue des jeunes*, 1925, p. 573-578, *En Galicie orientale ; les moines studites*, par ANTOINE MARTEL ; *Revue liturgique et monastique* de l'Abbaye de Maredsous, 1925, p. 202-209.

en plus pures d'hybridisme. Et sa volonté persévérante qui ne se laissa déconcerter par aucune incompréhension, par aucune opposition, de si haut qu'elle vînt, finit par avoir raison. Il vécut assez pour voir le *Liturgikon* publié par la Congrégation Orientale en 1940, qui a définitivement purifié les rites de l'office et de la liturgie.

Tout le monde connaît l'attirance qui a toujours poussé les foules chrétiennes à visiter les Saints-Lieux de Palestine : attirance particulièrement vive chez les peuples slaves. A dire vrai, ce sont surtout les Orthodoxes qui jusqu'à présent viennent en foule visiter le pays du Christ. Mais Mgr André voulut y conduire aussi les slaves catholiques, et lui-même, en 1906, organisa et dirigea un nombreux pèlerinage ukrainien en Terre-Sainte ; il tenta même, sans succès malheureusement, d'y établir une fondation studite.

Resserré dans des limites trop étroites sur une terre pas assez riche pour pouvoir le nourrir et d'ailleurs âprement disputée par la colonisation polonaise, le peuple ruthène, toujours en accroissement grâce à une fécondité exemplaire, a depuis longtemps cherché dans l'émigration de nouvelles terres. Il commença à déborder au delà des Carpathes bien loin vers le Sud jusqu'en Croatie et, pendant le dernier quart du XIX[e] siècle il envoya des foules d'émigrants aux États-Unis, au Canada, en Argentine sans compter les travailleurs saisonniers en Allemagne et en France. Leur situation religieuse était déplorable. Séparés des populations catholiques où ils vivaient par le rite et par la langue, ils risquaient forcément de devenir la proie d'aventuriers sans scrupules, de sombrer dans l'irréligion ou d'être gagnés par les efforts des non-catholiques notamment de l'Orthodoxie russe qui avait créé dans l'Amérique du Nord un diocèse très bien organisé. Le Métropolite était fort préoccupé de ces périls. Il agit et il obtint, en 1906, le choix pour les États-Unis d'un évêque ruthène

qui aurait des pouvoirs analogues à ceux des vicaires généraux des différents diocèses et s'occuperait de ses compatriotes sous la direction des Ordinaires américains. En 1910, il assista au Congrès Eucharistique de Montréal et entreprit chez les Ruthènes du Canada une visite pastorale qui lui permit de se rendre compte des besoins des émigrés et eut parmi eux les meilleurs résultats pour la consolidation de leur foi. Rentré en Europe, il agit à Rome, secondé d'ailleurs par les évêques du Canada, et un évêché ruthène avec juridiction ordinaire fut créé dans ce pays en 1912. De plus en cette même année il envoyait aux ouvriers de sa nation travaillant à l'étranger une lettre pastorale remplie des conseils les plus appropriés tant d'ordre matériel que spirituel. Il s'adressa également aux Ordinaires français pour leur faire connaître la situation religieuse de ces étrangers, les recommander à leur sollicitude et leur offrir des prêtres aptes à ce ministère.

Grand évêque, Mgr André Szeptyckyj exerça aussi une activité très féconde comme homme de science et comme éducateur de son peuple. Il avait l'ambition de lui rendre un clergé et une aristocratie intellectuelle capable de rivaliser avec ceux des nations occidentales les plus favorisées à cet égard. En instituant les studites, il s'était proposé non seulement de rétablir la vie monastique orientale dans toute sa pureté, mais aussi de créer dans son Église un centre de haute culture et de hautes études analogue aux grands monastères de l'Occident. Le nom de studites qu'il donna aux moines de ce nouvel établissement était tout un programme car le Studion de Constantinople avait été sans doute une école de sainteté et d'ascétisme, mais aussi de toutes les sciences. Dans cette vue il avait fondé à deux pas de sa cathédrale et de son palais métropolitain un petit monastère, dépendant de la maison principale des studites et il lui donna le nom de Studion. Il le pourvut non seulement d'une chapelle conçue selon toutes les règles liturgiques

traditionnelles, mais encore d'une très riche bibliothèque et d'un dépôt d'archives qui venait d'être parfaitement aménagé peu avant la guerre mondiale. De plus il se préoccupait de la formation scientifique d'une élite de moines studites ; dans ce but, il les avait appelés à suivre les cours des écoles théologiques de Lviv et de l'Institut oriental de Rome.

Une autre entreprise dans cet ordre d'idées est celle du Musée ukrainien fondé en 1913 et à la tête duquel il mit l'archéologue ukrainien bien connu le Dr. Hilarion Svencickyj. Il y concentra de très riches collections faisant apprécier l'art iconographique de la Petite Russie à la fois parent et différent de celui de sa sœur la Grande Russie, une splendide bibliothèque d'anciennes éditions slaves liturgiques et autres (notamment de livres édités par les starovières) et une collection unique d'anciens antimensia et d'ornements liturgiques.

Chaque année, tant que les événements et sa santé le lui permirent, il passait une semaine ou deux à Rome et il en profitait entre autres pour explorer les archives romaines. Les trouvailles qu'il y fit lui inspirèrent le dessein de constituer à Rome une mission historique ruthène dont il chargeait un de ses prêtres, l'érudit universellement connu et apprécié, le R. P. Cyrille Korolevskyj. En 1921, celui-ci avait inventorié et classé quelque six mille documents d'étendue diverse et collationné environ trois mille pièces. On avait le projet de publier ces richesses mais la guerre de 1914-1918 et la situation politique qui la suivit ne permit pas sa réalisation. Il faut espérer qu'on y reviendra un jour. Le Métropolite fit également faire des recherches dans d'autres centres et il avait réussi à réunir une documentation d'une richesse inappréciable dont une grande partie reposait dans l'Archive du Studion de Lviv.

Mentionnons encore qu'il avait été l'âme de la section orientale du Congrès eucharistique de Vienne en 1912 où

de nombreux travaux de valeur ont fait l'objet d'une communication. Ses promoteurs espéraient que ceux-ci auraient pour le mouvement de l'Union des Églises une influence égale à celle du Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893 ; mais malheureusement encore la guerre de 1914-1918 a empêché la publication de ces mémoires.

Il faudrait encore parler des institutions destinées à venir en aide aux étudiants ukrainiens des lycées et surtout de l'université de Lviv et de mentionner surtout la plus importante des fondations scientifiques du grand métropolite : la faculté de théologie installée au Grand Séminaire de Lviv, où il réunit un corps professoral d'élite qui s'est signalé par une revue appréciée et des publications scientifiques de valeur.

Le métropolite André fut aussi un grand apôtre de l'union des Églises et son action en ce domaine fut d'une fécondité extraordinaire. Elle fut à la fois théorique et pratique. Ce problème a toujours été au premier plan de ses préoccupations. Il en avait étudié toutes les parties et ses vues étaient d'une hardiesse géniale associée avec le souci de ne rien sacrifier des exigences de la foi. Depuis longtemps il professait et aimait à exposer les principes de « l'irénisme » maintenant admis partout mais autrefois — il n'y a pas si longtemps... — considérés comme une hardiesse dangereuse. C'était aussi une de ses maximes que le rite byzantin et les autres rites orientaux avaient autant de droit dans le catholicisme que celui de l'Église romaine, et par rites il comprenait toutes les manifestations de la vie religieuse et ecclésiastique. Il déplorait sans réserve toutes les altérations que les circonstances et l'incompréhension de la presque totalité des milieux occidentaux prépondérants en fait dans le catholicisme y avaient apportées. Il employa à les éliminer tous les moyens dont sa remarquable prudence lui montrait l'efficace. Et ce n'étaient pas seulement ni surtout les « uniatismes liturgiques »

qui retenaient son attention, mais tous ses efforts tendaient plus encore à rendre à son Église la conscience de toutes ses richesses spirituelles et culturelles et à l'amener à s'en nourrir de préférence à toutes autres. C'est dans ces vues en tout premier lieu qu'il avait entrepris la fondation des moines studites, persuadé que le monachisme est la fontaine de jouvence où se retremperait naturellement toute la vie religieuse orientale catholique. C'était encore une de ses maximes que l'Orthodoxe qui adhère au catholicisme n'a rien à sacrifier et ne fait que s'enrichir prodigieusement. Il voulait lui voir conserver sans altération tout son riche patrimoine liturgique, ascétique, mystique et théologique. Il combattait de toutes ses forces toute tentative d'introduire à côté, des pratiques et des dévotions purement occidentales sous prétexte de ranimer une vie religieuse prétendument amoindrie et appauvrie. Bref il voulait que l'Oriental catholique restât complètement oriental et qu'il n'avait nul besoin d'emprunter à l'Occident des moyens de sanctification qui ne lui faisaient pas défaut dans son Église.

Ces principes animaient son activité unioniste qui fut très féconde. Il fut un des principaux initiateurs des *Congrès des théologiens désireux de promouvoir les relations intellectuelles entre l'Orient et l'Occident* qui, à partir de 1907, se réunirent périodiquement à Velehrad, en Moravie. C'est aussi dans des vues unionistes qu'il avait projeté la fondation d'un monastère studite en Palestine : il aurait voulu montrer aux milliers de pèlerins occidentaux et orientaux visitant les Lieux Saints ce que pouvait être une vie monastique pleinement orientale et catholique : moyen des plus efficaces pour combattre bien des préjugés.

C'est encore afin de montrer à la Russie que l'union n'est ni latinisme ni polonisme qu'il contribua efficacement à la fondation dans ce pays de centres catholiques de rite byzantino-slave qui avaient eu l'audacieuse initiative de

se dénommer « orthodoxes catholiques ». Après une vie mouvementée avant la révolution de 1917, ces groupements finirent par être reconnus en cette même année. Depuis lors, ils ont vécu les dures périodes de la persécution bolcheviste et l'on ne sait plus rien de leurs destinées. Tout au plus peut-on soupçonner que le mouvement vers l'union continue à couver sous la cendre...

Naturellement cette action devait faire du Métropolite le point de mire des rancunes de la religion dominante et des sphères gouvernementales qui la protégeaient activement. Aussi, dès que les Russes eurent envahi la Galicie, en 1914, et qu'ils se furent établis à Lviv, il fut enlevé et déporté en Russie, à Nijni-Novgorod d'abord, à Koursk ensuite et enfin au monastère de la Transfiguration à Souzdal. Il n'y fut, somme toute, pas mal traité et put avoir avec l'un ou l'autre moine des contacts intéressants qu'il conta dans une conférence à Rome en 1921. Plus tard, en 1916, à la suite d'une interpellation de Kerenski à la Douma et d'un violent article de presse, il fut transféré à Yaroslav où on lui accorda un traitement plus clément : il eut la liberté d'aller et de venir librement en ville suivi seulement à distance par un agent de police. C'est là que la révolution de 1917 vint le délivrer.

Il partit immédiatement pour Pétrograd où il donna une retraite à son clergé russe, tint le premier synode éparchial russe catholique et pontifia dans plusieurs églises catholiques polonaises. Il fit ensuite une visite des autres centres catholiques de Russie : à Kiev, où il fit bâtir une église, et à Moscou.

Il était de retour à Lviv en octobre 1917. D'autres graves difficultés l'y attendaient. L'organisation d'un État ukrainien indépendant ne pouvait le laisser indifférent. Mais il sut adopter une attitude très digne et très indépendante sans se laisser impliquer dans le flux et le reflux de la guerre ukraino-polonaise qui ensanglanta longtemps ces

pauvres provinces. Naturellement il ne cacha jamais que toutes ses sympathies allaient aux revendications ukrainiennes qu'il croyait justes : ce qui lui valut une recrudescence d'animosité de la part du nationalisme polonais. De cette période, un épisode est à relever. En 1918, le gouvernement de l'hetman Skoropadskyj voulut organiser l'Église du nouvel État ukrainien. Deux partis étaient en présence : celui qui préconisait l'entente avec Moscou et acceptait comme chef ecclésiastique le métropolite Antoine confirmé par le patriarche Tikhon, et le parti autonomiste. Celui-ci, selon la tradition orthodoxe voulait que l'Ukraine indépendante eût son Église autocéphale. Et il pensa offrir le titre de patriarche, chef de cette nouvelle autocéphalie, à la personnalité ecclésiastique la plus représentative et la plus influente du monde ukrainien, S. E. le métropolite André Szeptyckyj. Il fut pressenti et voici comment il précisa les conditions qu'il mettrait à une acceptation éventuelle : « Je ne pourrais accepter qu'une élection absolument libre, émanant d'une grande majorité et qui obtiendrait ainsi une valeur canonique selon les principes de l'Église orientale. Il va sans dire qu'une telle élection équivaudrait à l'acceptation de l'Union » (1). Il acceptait donc le principe oriental de l'autocéphalie, entendu en un sens compatible avec la soumission au chef visible de l'Église. Ces vues d'un parti ne purent s'imposer ; d'ailleurs l'Ukraine conquise fut définitivement partagée entre ses deux voisins, l'URSS d'une part, la Pologne de l'autre : il ne pouvait plus être question d'une Église ukrainienne unie à Rome.

Le métropolite André conservait donc son siège de Lviv avec juridiction sur la Galicie orientale qui avait accepté l'Union au XVI[e] siècle. Il allait continuer à y exercer une action de tout premier plan. Il est reconnu par tous comme

(1) KOROLEVSKYJ, *o. c.*, p. 75.

le chef incontesté de son peuple. A ce titre, il eut à traiter avec les autorités de l'État polonais pour tâcher de les amener à une vue réaliste des devoirs que leur imposait l'annexion de la Galicie orientale, de la Volhynie et de la Russie Blanche avec leurs populations ukrainiennes ou blanc-russiennes. Mais il se buta aux vues d'un nationalisme extrêmement susceptible. En ces délicates circonstances le Métropolite André se fit le seul défenseur de son peuple. Les lecteurs de cette revue se souviendront sans doute de la magnifique lettre pastorale de protestation écrite à l'occasion de la confiscation des églises orthodoxes en 1938 (1). Il protesta non moins vigoureusement contre les dragonnades par lesquelles on prétendait amener les Orthodoxes de ces régions à embrasser le catholicisme latin et le polonisme. Plût au ciel que le Gouvernement de Varsovie eût compris à temps quel était le véritable intérêt de la Pologne et ne se fût pas laissé tenter par les moyens d'assimilation brutale employés par ses voisins...

Mais là ne se bornait pas l'action apostolique de ce grand évêque. Il s'adressa aussi à plusieurs reprises à l'Occident pour l'instruire sur le problème unioniste et susciter des ouvriers à la hauteur de cette grande tâche. Il revint à Rome en 1921 et y fit, le 18 février, une conférence très remarquée sur *le monachisme et l'Union* (2). Cet exposé contribua grandement à susciter dans plusieurs ordres religieux occidentaux un intérêt actif pour ces questions. Deux ans après, à la même date, à Rome encore, il prenait la parole pour définir le *rôle des Occidentaux dans l'œuvre de l'Union des Églises* (3). Tout cet exposé, surtout sa Ve Partie est un chaleureux plaidoyer pour les principes qui nous sont chers et une vigoureuse protestation contre toutes les ignorances, toutes les étroitesses, toutes

(1) *Irénikon*, XV (1938), p. 380 s.
(2) *Studion*, I (1923), p. 10-12 et 33-40.
(3) *Studion*, III (1926), p. 153-169, IV (1927), p. 3-18 et 49-60.

les incompréhensions et, pour tout dire, toutes les injustices qui contituent encore, hélas ! le fond de l'état d'esprit de beaucoup d'Occidentaux en face de leurs frères dissidents. De la même époque aussi est une brochure, *La restauration du monachisme slave* (1), où il fait appel à l'ordre bénédictin pour cette œuvre et spécialement pour la formation de ses moines studites. Ce n'était que le résumé d'une conférence faite en plusieurs monastères bénédictins de notre pays, en particulier à l'abbaye du Mont-César de Louvain. Il y eut pour auditeur D. Lambert Beauduin, déjà universellement connu pour avoir été l'initiateur du mouvement liturgique belge. Celui-ci fut très frappé par cet exposé et il y entendit pour la première fois l'appel de l'Orient. Appelé peu après à Rome, au Collège bénédictin de S. Anselme, pour y enseigner la théologie, il rappela, à une de ses toutes premières leçons, que Léon XIII le fondateur de ce Collège, voulait en faire une pépinière de travailleurs pour l'œuvre de la réunion des Églises orientales. Entretemps, il continuait ses rapports avec le Métropolite, spécialement au cours de la nouvelle visite à Rome de ce dernier, au début de 1923, dont il a déjà été parlé. Ce fut au cours des conversations qu'ils eurent à cette époque et auxquelles s'adjoignirent d'autres personnalités romaines, que prit corps pour la première fois le projet de fondation d'un monastère bénédictin de rite byzantino-slave destiné à travailler au retour à l'unité catholique des peuples slaves et principalement des Russes. Ce n'est pas le lieu de raconter en détail l'histoire de cette fondation, mais il fallait ici rendre hommage à celui qui fut peut-être son premier et principal inspirateur.

En été 1925, se déroula à Bruxelles la première semaine pour l'Union des Églises organisée par D. Lambert Beauduin revenu en Belgique avec la mission reçue du

(1) Brochure de 14 p. publiée dans *Les questions missionnaires* de l'Abbaye de S. André.

pape Pie XI, d'entreprendre une fondation monastique pour travailler à la réunion des Églises suivant les directives données dans une lettre du pape au Primat des bénédictins. Le métropolite André y assista et fut, après le cardinal Mercier, la personnalité la plus marquante de ces réunions. Il y fit un magnifique exposé sur la psychologie de l'Union où il établit encore une fois avec une clarté qui ne laissait rien à désirer la méthode irénique réclamée par ce travail. L'année suivante, il devait préciser et concrétiser ses vues dans une remarquable étude qu'il publia dans cette revue (1) et qui fut une vraie révélation pour beaucoup, même pour plus d'un vieux travailleur du vaste champ des Églises orientales.

Ce voyage en Belgique fut le dernier qu'il fit à l'étranger. La maladie allait avoir raison d'une constitution exceptionnellement robuste et le conduire petit à petit à une paralysie lui interdisant tout déplacement. Mais elle ne put réduire son activité. Il ne cessa de travailler à son œuvre pastorale et à la défense de son peuple opprimé, et cela, malgré des douleurs parfois intolérables. Et c'était merveille de voir que celles-ci ne troublaient en rien ni la lucidité d'un esprit d'une élévation exceptionnelle, ni la force d'une volonté indomptable, ni la bonté d'un cœur extraordinairement magnanime. Enfermé désormais dans son palais, en face de sa cathédrale métropolitaine où il se faisait porter parfois pour quelque grande solennité, il est demeuré jusqu'au bout le chef universellement vénéré sur lequel toute l'Ukraine avait les yeux rivés.

On devait s'en apercevoir encore durant la dernière guerre. Il resta au milieu de son peuple, luttant pour lui épargner autant que possible les malheurs de la guerre. Ce fut d'abord la première invasion russe et la persécution religieuse qui l'accompagna. Il crut plus d'une fois que son plus vif désir allait être exaucé : la mort en témoignage

(1) *Irénikon*, I (1926), p. 229-238 et 261-266.

de sa fidélité au Christ et à l'Église catholique. Dieu en avait décidé autrement, jugeant sa vie trop utile à l'Église et à son peuple. Son entourage parvint à l'arracher aux massacres qui ensanglantèrent sa ville épiscopale au moment où les Russes l'abandonnèrent aux Allemands. Ceux-ci, à les entendre, venaient en libérateurs. Si on put les croire pendant quelque temps, ils se révélèrent sans tarder comme non moins odieux que ceux qu'ils prétendaient abattre. Sous prétexte de lutte contre un ennemi commun, ils voulurent lever des troupes en Galicie et les incorporer dans leurs armées. Le métropolite André n'hésita pas à protester contre ce coup de force. Grande fut la colère de l'occupant mais on n'osa pas porter la main sur lui. Vint ensuite l'arrestation en masse des Juifs et leur déportation vers des camps d'extermination. Cette fois encore il protesta très vigoureusement et il n'évita l'arrestation que grâce à l'attachement de toute l'Ukraine qui se fut levée unanimement pour le défendre. Tous les chefs allemands qui se succédèrent à la tête du pays se crurent obligés de lui faire visite, sentant que cette démarche pourrait peut-être amadouer quelque peu une population qui se refusait d'être esclave. Mais lui se contentait d'envoyer un simple prêtre pour rendre la visite reçue, alors qu'il n'avait pas moins de trois évêques dans son entourage immédiat. Bref il fut l'âme de la résistance à une tyrannie qui affectait les dehors de la libéralité.

Enfin, en 1944, les Russes firent la reconquête de l'Ukraine et rentrèrent à Lviv. Cette fois, ils commencèrent par affecter la tolérance religieuse. Le métropolite André, brisé par l'âge, la maladie et sans doute aussi les émotions était arrivé au terme de sa vie terrestre. Il ne vit que les premières semaines de la seconde conquête bolchevique. Il rendit à Dieu son âme chargée de mérites, le 1er novembre 1944. Les rigueurs de la censure rouge qui tient hermétiquement fermées les frontières des pays « libérés » où elle

sévit, ont empêché d'avoir aucun détail certain sur les derniers jours de ce grand homme et sur les circonstances de sa mort.

Ce que l'on sait, c'est que ses funérailles furent grandioses. Tous les évêques catholiques galiciens, réunis une dernière fois dans la cathédrale de Lviv, y participèrent. Le gouvernement avait organisé des trains spéciaux, y amenant gratuitement ceux qui désiraient y assister. Les autorités soviétiques de Kiev avaient reçu l'ordre de s'y rendre au grand complet. Enfin Staline lui-même, avait envoyé une couronne d'argent...

Mais peu de jours après, les évêques catholiques de rite byzantin survivants en Galicie avec leur chef Mgr Slipyj, successeur de Mgr Szeptyckyj furent « invités » à se rendre en vacances en Russie. Depuis, l'évêque de Stanislaviv est mort en Crimée, Mgr Slipyj est déporté dans l'Oural et Mgr Czarneckyj, en Sibérie. Des autres, on ne sait rien. En Galicie, c'est la persécution ouverte contre le catholicisme de rite byzantin dont on a juré la ruine. Les prêtres sont mis dans l'obligation de choisir entre le schisme et la déportation en Sibérie ; ceux d'entre eux qui sont célibataires sont en outre mis en demeure de prendre femme parmi les propagandistes rouges. Les églises sont confisquées au profit du clergé ligué du nouveau patriarcat de Moscou. Les séminaires, les monastères et les autres œuvres catholiques sont simplement supprimés. C'est bien à l'anéantissement de la branche la plus forte du catholicisme byzantin que nous assistons et à la destruction de toute l'œuvre du métropolite André Szeptyckyj. Et dans toute l'Orthodoxie, il ne s'est rencontré personne, même là où l'on jouit de la liberté, pour élever la voix, à l'exemple du grand disparu et pour protester contre ces attentats aux droits de la conscience. Mais du haut du ciel, le métropolite André veille sur son troupeau ; il saura le défendre et l'arracher aux loups dévorants.

P. Feuillen MERCENIER, *m. b.*

Chronique religieuse.[1]

ACTUALITÉS

Église catholique. — Les événements formellement unionistes seront relatés dans la rubrique des relations interconfessionnelles. Retraçons ici dans leurs grandes lignes les RELATIONS ENTRE LE SAINT-SIÈGE et l'URSS. *La Liberté* de Fribourg en donne un bon résumé. Après avoir rappelé la nouvelle attitude des Soviets envers la religion et l'Église orthodoxe dominante dont nous traiterons bientôt, le journal écrit :

« Vis à vis de l'Église catholique romaine l'URSS adopte un comportement inégal dont les contradictions apparentes s'expliquent pourtant à la lumière des deux points précités. Moscou attaque furieusement le Vatican et tous ceux parmi les catholiques dans lesquels l'Union soviétique discerne des adversaires politiques... L'Union soviétique ne conçoit pas l'existence d'une autorité spirituelle comme le Saint-Siège qui, tout en dénonçant les crimes des forces du mal, refuse de s'identifier avec la cause

(1) Notre Chronique s'étendant sur une période d'environ un an a dû forcément se limiter et même remettre à plus tard plusieurs de ses rubriques habituelles. Le lecteur voudra bien être indulgent et patient. Nous avions promis dans notre dernière chronique de développer en articles certains sujets spécialement importants. Nous n'oublierons pas de le faire.

La meilleure documentation sur les événements œcuméniques pendant la guerre se trouve dans *Le Service œcuménique de presse et d'information* (*SŒPI*), avenue Malagnou, 17, à Genève, qui a pu poursuivre à coup d'un grand et très méritoire effort sa publication durant cette période. Nous tenons à le remercier très sincèrement de nous avoir fait parvenir toute la collection des années 1940-1945 qui nous avaient tant manqué sous l'occupation ennemie.

Nos autres sources principales imprimées sont : *The Church Times* (*CT*), Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2 ; *The Tablet* (*T*), 128, Sloane Street, Londres, S. W. 1.

d'un peuple particulier fût-elle la plus juste, et qui n'accepte pas, sans sourciller, tout règlement que le Kremlin décrète quant au statut des Églises et des communautés religieuses. Les reproches que Moscou adresse au Vatican sans répit et sans se laisser convaincre par des arguments pourtant évidents, s'expliquent moins par la mauvaise foi que par l'incapacité de saisir l'essence de la doctrine catholique, les principes immuables de la papauté ».

Le journal indique deux intentions principales du Gouvernement soviétique envers le Saint-Siège : favoriser la formation d'Églises nationales et schismatiques, interrompre le contact entre le Vatican et l'Église catholique des pays occupés par l'armée rouge ; l'épiscopat, le clergé et les fidèles pourraient continuer à y vivre leur vie normale à condition de ne heurter d'aucune façon les susceptibilités soviétiques :

« Un tel procédé ne convient pas à l'Église catholique, mais un *modus vivendi* serait nécessaire entre le Vatican et le Kremlin. Si on était sûr que l'athéisme de principe était enterré par les gouvernants russes, leur tolérance de fait permettrait un arrangement d'ordre politique où la foi catholique retrouverait ses droits et la garantie de son libre exercice » (1).

(1) Reproduit dans *La Croix* de Paris du 8 septembre 1945. Une attaque contre le Vatican paraissait dans *Soviet News*, organe officiel de l'ambassade soviétique à Londres, intitulée *Quo vadis Vatican ?* Elle est reprise d'un message radiodiffusé de Moscou et contient les accusations habituelles de pro-fascisme. *The Sword of the Spirit*, dont il sera question plus bas, a publié sur un feuillet le document soviétique avec une pertinente réponse en regard, ainsi que des articles dans ses numéros d'août et de septembre 1945. Le Vatican a été fortement sollicité en 1941 de soutenir moralement la « croisade » fasciste contre l'URSS, écrit M. Wladimir d'Ormesson dans le *Figaro* du 14 mars 1945, lui qui, par sa fonction aurait été spécialement autorisé pour cela. « Pourtant jamais ni une phrase, ni un mot, ni quoi que ce soit qui ressemblât à une adhésion même indirecte, ne fut prononcé par le Pape. Nous défions qu'on en trouve. Rappelons que la presse internationale a beaucoup écrit au début de 1945 d'un concordat entre le Saint-Siège et l'URSS et du rôle que le président Roosevelt y aurait joué. M. Stephen King-Hall dans son livre *Russia, To-day and To-morrow* (en traduction française parue aux éditions universitaires de Bruxelles, sous le titre *URSS* 1945), assure « qu'une certaine tentative de rapprochement, peut-être même

Nous verrons plus bas ce qu'il faut penser de cette assurance.

Fait plus regrettable encore : l'Église orthodoxe, à la suite de la russe, a pris une part dans cette manœuvre contre le Saint-Siège. En février 1945 était publiée une déclaration commune du patriarche nouvellement élu de Moscou et des prélats orthodoxes qui avaient assisté à son élection ; elle contenait le passage suivant visant le message pontifical de Noël 1944 qui avait suscité une campagne anticatholique dans la presse soviétique.

« Les représentants des Églises orthodoxes autocéphales qui ont assisté à l'Assemblée de l'Église orthodoxe russe, réunie à Moscou pour l'élection du patriarche de Moscou et de toute la Russie, ayant en vue la situation internationale actuelle, lèvent leurs voix contre ceux — et en particulier le Vatican — qui s'efforcent par leurs interventions de décharger l'Allemagne hitlérienne de la responsabilité de ses crimes et qui, faisant appel à l'indulgence en faveur des hitlériens, qui ont inondé l'Europe entière du sang de leurs victimes innocentes, veulent ainsi, pensons-nous, laisser subsister sur la terre, après la guerre, la doctrine inhumaine et antichrétienne du fascisme et sa propagande » (1).

A ce propos *T* du 24 février de la même année écrit :

de concordat entre le Vatican et le Kremlin, a tourné à rien » (p. 38). D'après *T* du 17 mars 1945 les bruits de négociations seraient dus à l'autorisation que I. Poljanskij, que nous rencontrerons plus bas, aurait donnée à Mgr Slipyj avant son arrestation de communiquer par lettre recommandée avec le Saint-Siège.

(1) Nous n'avons pas de renseignements de première main sur les réactions des milieux pontificaux sur cette attaque. La *Nation Belge* du 18 février 1945 croit savoir que « le Vatican déplore que les représentants de l'Église orthodoxe, également disciples du Christ, se laissent aller à confondre la charité chrétienne du Pape avec une prétendue condescendance envers les coupables ». Toutefois le métropolite Germanos de Thyatire qui était allé à Moscou pour l'élection patriarcale et avait signé la déclaration, s'exprime ainsi dans une interview accordée au *Témoignage chrétien* du 20 juillet 1945 : « Le Vatican était mentionné entre autres car la tendance en question existe aussi bien en Angleterre qu'en Amérique, et notamment on la trouve chez certains évêques. Au point de vue des sentiments chrétiens elle peut s'expliquer ».

« L'Église russe d'aujourd'hui, en alliance étroite avec l'État soviétique, continue une ancienne et malheureuse tradition qui met l'Église orthodoxe en opposition non seulement avec l'idée de réunion, mais avec l'Occident en général. »

Un correspondant du *Religious News Service* reçut de I. Poljanskij, président du Conseil gouvernemental soviétique pour les affaires des cultes religieux autres que l'orthodoxe, fondé en 1944, à qui il avait demandé si, à la différence du passé, on permettrait à l'avenir aux prêtres catholiques d'entrer dans la République soviétique, la réponse qu'on ne voyait pas de besoin urgent de faire venir de l'étranger du clergé catholique.

« Je suis convaincu, dit-il, que le clergé indigène par son talent et son travail, est capable de subvenir aux besoins religieux des fidèles, maintenant que son recrutement et sa formation sont de nouveau assurés » (1).

Des séminaires catholiques existeraient à Vilna et Kaunas et il y en aurait bientôt un à Riga. En Lettonie, à en croire l'agence Tass que cite *The Sword of the Spirit*, 1945, nº 87, la religion catholique jouirait d'une liberté parfaite et même de privilèges, les biens ecclésiastiques étant exempts d'impôts et le clergé, du service militaire. Quant à la Lithuanie, *The Catholic Herald* du 30 novembre 1945 publie la protestation des évêques lithuaniens en exil contre les agissements soviétiques antireligieux dans leur pays incorporé de force à l'URSS.

Une véritable persécution contre l'Église unie d'Ukraine occidentale (Galicie et Ruthénie subcarpathique récemment annexée) a été déclanchée en 1945, préparée par une campagne de propagande qui accusait la hiérarchie et le clergé de connivence avec le séparatisme ukrainien et de

(1) *T* du 17 mars 1945. Le correspondant relate l'opinion de certains milieux politiques américains, que la campagne soviétique anticatholique aurait pour but de faire de Moscou aux yeux du Moyen Orient, le défenseur de l'Orthodoxie contre le Saint-Siège.

soumission à la papauté alliée au fascisme. Le 11 avril on arrêtait tout l'épiscopat, le métropolite Joseph Slipyj, successeur de Mgr Szeptycki, en tête, ainsi qu'un grand nombre de prêtres influents. Mgr Grégoire Chomyszyn, évêque de Stanislavov, a succombé aux mauvais traitements ; on avait également annoncé la mort de Mgr Slipyj, mais des nouvelles plus récentes le disent en vie confiné dans l'Oural.

Comme suite à la déclaration du 28 mai 1945 du « Comité d'initiative pour le passage des grecs-catholiques à l'Orthodoxie » (1) composé de trois prêtres anciennement unis : Dr. H. Kostelnik de Lvov, Dr. Michel Melnik de Drogobič et A. Pelveckyj de Stanislavov, le Gouvernement de l'Ukraine soviétique décréta le 18 juin que l'administration de l'Église unie, dorénavant légalement inexistante, lui revenait exclusivement. Le 11 juillet suivant les prêtres unis de l'archidiocèse de Lvov adressaient à V. Molotov une lettre de protestation.

Sans y relever, de propos délibéré, toutes les inexactitudes contenues dans la déclaration du Comité, ils affirment vouloir seulement faire connaître leur position envers l'URSS et exposer à son Gouvernement leur requête. Ils commencent par professer le plus pur patriotisme et leur intention de s'abstenir de toute immixtion dans la politique afin de s'adonner exclusivement au salut des âmes, en procurant lequel ils rendent leur meilleur service, à l'Église aussi bien qu'à l'État ; ils réprouvent ensuite énergiquement les agissements des promoteurs du Comité et déclarent ne pas pouvoir les suivre dans leur apostasie ; ils demandent au Gouvernement de libérer leurs évêques et de permettre à un organisme canoniquement légal d'administrer en attendant la province ecclésiastique de Lvov-Galič. S'appuyant sur les libertés octroyées par la constitution de Staline, ne voulant pas croire que le Gouvernement soviétique veuille les persécuter pour leur foi et considérant tout le procédé de « conversion à l'Orthodoxie » comme

(1) Dans *T* du 12 janvier 1946 le Comité porte un nom légèrement différent, on le dit destiné à « La Réunion de l'Église grecque-catholique avec l'Église orthodoxe russe ».

un malentendu et un geste arbitraire de fonctionnaires subalternes. les signataires sollicitent enfin pour eux-mêmes, le peuple d'Ukraine occidentale, cette liberté dans l'administration ecclésiastique dont ils avaient joui pendant les derniers siècles et à laquelle, d'après les lois soviétiques, ils ont droit.

L'appel n'a pas eu les suites espérées ; de plus, des trois cents signataires la plupart ont été arrêtés et quelques-uns fusillés. En tout, cinq cents prêtres environ ont été jetés en prison. Les communautés religieuses ont été dissoutes. Jusqu'à présent, des deux mille sept cents prêtres de la province il n'y a que quarante qui se sont soumis au Comité.

Le Gouvernement soviétique exige maintenant le transfert en URSS des populations catholiques de rite oriental résidant en Pologne et en Roumanie, parce qu'il les considère comme partie de la nationalité ukrainienne dont aucun centre d'activité ne peut être toléré en dehors des frontières de l'État soviétique. Des pressions dans le sens d'une adhésion à l'Église orthodoxe auraient été exercées aussi sur les Ukrainiens unis des États-Unis et du Canada.

Dans une Lettre à un ami orthodoxe (1), le R. P. Congar croit pouvoir mettre hors de cause l'Église orthodoxe dans ces événements. Hélas, les faits contredisent cette charitable interprétation. *T* du 12 janvier 1946 publie *in extenso* un appel du patriarche Alexis de Moscou aux Ukrainiens unis.

L'union politique définitive au peuple russe doit aussi amener une union religieuse ; du temps de leur séparation politique d'avec ce peuple, des influences étrangères les avaient amenés sous l'obédience du pape de Rome et les avaient fait adhérer à des dogmes « qui dégradent la pureté primitive de l'Orthodoxie grecque ». Le rite qu'ils ont malgré tout conservé est le témoignage de leur attachement persistant à l'Église-Mère, mais il a perdu chez eux son esprit et ne les nourrit plus de la grâce divine. A ce propos comme leur père, le Patriarche ne peut que se lamenter. Sa plus grande joie serait d'entendre qu'ils se détournent du Vatican, allié du

(1) *Témoignage Chrétien* du 11 janvier 1946.

fascisme, comme l'ont été aussi le métropolite Szeptycki et le sont leurs évêques, et se tournent vers leur Mère, l'Église russe, « pour que tous, fils de la Grande Russie et de la Russie galicienne, nous nous sentions vraiment frères et que nous nous dirigions ensemble, au sein de l'Église orthodoxe, vers le salut éternel ». Après avoir rappelé la réunion de nombreux prélats orthodoxes à Moscou pour son élection, et la condamnation de l'hitlérisme qu'elle proclama malgré le Pape, le Patriarche continue : « Cassez, déchirez les liens avec le Vatican qui selon son habitude vous conduit vers les ténèbres et la ruine spirituelle ; en ce moment il tâche de vous faire tourner le dos au monde entier, en vous soulevant contre les hommes qui aiment la liberté. Dépêchez-vous de revenir aux embrassements de votre Mère ». L'appel finit en comparant la prochaine victoire sur le fascisme avec le retour des Ukrainiens unis à la foi de leurs aïeux.

La nouvelle tentative d'arracher de Rome l'Église ukrainienne unie a presque coïncidé avec le 350[e] ANNIVERSAIRE de son rattachement à Rome en décembre 1595. Une encyclique *Orientales omnes Ecclesias* a célébré ce dernier événement (1).

D'après la *Croix* de Paris du 22 janvier 1946 elle est divisée en trois parties : 1) résumé du problème ; 2) bienfaits que le peuple ukrainien a tirés de son union à Rome ; 3) la situation actuelle de l'Église ruthène. Dans cette dernière partie, le Saint-Père oppose les persécutions qu'elle subit à la proclamation de la liberté religieuse dans les assemblées internationales ; il déplore les motifs politiques qu'on invoque pour les justifier ainsi que les manifestes du patriarche de Moscou, et il encourage les Ruthènes à la résistance en demandant au monde catholique des prières et des œuvres de pénitence pour cette cause.

Des célébrations religieuses commémoratives ont eu lieu à Rome et le R. P. de Vries, S. J. a prononcé à la Radio vaticane une série de Conférences sur ces événements historiques et contemporains. Le R. P. Congar regrette dans sa lettre déjà citée, qu'aucune voix orthodoxe ne se soit jusqu'ici élevée pour protester contre cet état de choses

(1) La traduction française en a été donnée intégralement dans la *Documentation catholique* du 14 avril 1946. Nous reviendrons sur cette encyclique.

en Ukraine occidentale ; il rappelle les protestations catholiques, et la sienne propre parmi elles, faites en 1938 à l'occasion des persécutions de l'Église orthodoxe en Pologne. Son attitude d'alors lui permet en toute droiture et simplicité de protester maintenant. « Il ne faut pas qu'un nouveau motif de méfiance et de ressentiment s'ajoute à ceux que nous avons hérités d'une histoire remplie de tragiques malentendus ».

De tout l'épiscopat ukrainien uni il n'y aurait en liberté plus que Mgr Bučko pour la bonne raison qu'il se trouve en Italie et est visiteur apostolique des Ukrainiens.

Nous ne dirons rien faute de place et parce que la grande presse en a suffisamment parlé, de la situation de l'Église catholique dans les pays occupés par les Soviets.

Mgr Nicolas Avtonomov, archevêque ukrainien, a adhéré à l'Église catholique en septembre 1945. Il est destiné à s'occuper des catholiques russes en Allemagne et réside à Benediktbeuern.

Les Pères jésuites anglais qui s'occupaient du collège S. Michel pour garçons russes à Shangai et avaient été internés par l'occupant japonais, ont repris avec énergie leur travail dès la libération et sont pleins d'optimisme pour l'avenir.

URSS. — Notre dernière chronique donnait quelques commentaires forcément restreints sur la Nouvelle politique religieuse soviétique (p. 59-60). Nous pouvons maintenant nous étendre davantage sur le sujet. Un secrétaire d'ambassade soviétique décrit cette politique ainsi :

« Ce n'est pas seulement un régime de neutralité et de séparation mais plutôt une politique d'entente active que l'Union est en train d'instaurer. Je vous le dis, beaucoup seront surpris de découvrir un jour combien nous nous montrons plus libéraux que nombre d'autres pays » (1).

(1) *Témoignage chrétien* du 2 décembre 1944.

Le professeur N. S. Timašev classé, lui, parmi les réactionnaires, voit deux mouvements :

L'Église d'une société illégale et persécutée est devenue une grande organisation existant légalement dans l'État ; l'Église, de hors-du-monde qu'elle était depuis le patriarche Tichon, est revenue dans-le-monde et collabore étroitement avec le Gouvernement soviétique resté antireligieux comme auparavant (1).

Pour l'État soviétique l'Église orthodoxe est légalement une organisation culturelle qu'il supporte maintenant généreusement. Pourquoi ce support ?

La raison prochaine et officielle qu'on apporte au revirement religieux, tant du côté de l'État que de l'Église, est le patriotisme dont celle-ci a fait preuve dès le début de la guerre contre l'envahisseur allemand et pendant toute sa durée, sous forme de prière, d'appels patriotiques des autorités orthodoxes (rien que le patriarche Serge en a fait vingt-trois), de soutien financier, etc. L'Église orthodoxe a réussi, est-il dit, de convaincre les Soviets, délestés par les épurations successives des vieux révolutionnaires spécialement soupçonneux, de sa rupture définitive avec l'ancien régime et de la sincérité de son loyalisme envers eux, dont le premier geste fut fait, on s'en souvient, en 1927 par le même Mgr Serge alors seulement *locum tenens* du patriarcat. Des observateurs très optimistes trouvent que la nouvelle politique soviétique va au delà de ce que pareilles conjonctures pouvaient lui dicter et qu'elle reconnaît la religion orthodoxe pour source d'énergie morale et physique de la grande majorité du peuple russe, tout en maintenant ses propres convictions athées.

Pour mieux saisir la portée de cette nouvelle orientation religieuse il faut la placer, s'accorde-t-on à dire, dans la perspective du respect que le gouvernement avait commencé depuis 1934 à témoigner aux traditions nationales,

(1) Cité par T. KURDJUMOV, *L'Église et l'émigration*. Le Patriote soviétique, N° 43, 17 août 1945.

et des libertés religieuses de la Constitution de 1936. P. B. Anderson, excellent spécialiste en la matière, dans son livre *People, Church and State in Modern Russia*, (Londres, 1944), élargit encore l'horizon et situe les choses dans l'ensemble de la situation sociale et politique de l'Union, où il y aurait un arrêt dans la transformation du régime socialiste en communiste.

« L'attitude du gouvernement (envers l'Église) ne peut recevoir le nom d'apaisement, d'expédient ou de stratégie, mais elle provient du processus dialectique qui accueille, stimule même la croissance de forces diverses dont l'interaction favorise le développement du socialisme dans un pays » (p. 156).

La nouvelle politique religieuse a-t-elle des chances de se prolonger en temps de paix ? On le croit généralement parce que de nouvelles persécutions ne seraient plus supportées par les croyants et que le gouvernement soviétique trouverait encore après guerre son avantage rien qu'en politique extérieure par exemple, à tolérer l'Église orthodoxe.

« Les raisons pour lesquelles l'État soviétique ne devrait pas renoncer à son accord avec l'Église après guerre ne sont-elles pas évidentes ? L'Église a cessé d'être un instrument de la Contre-révolution. Les anciens préjugés anticléricaux ont disparu avec le temps et les épurations. La nouvelle génération ayant passé par le creuset de la guerre, est avant tout nationaliste, fière de son glorieux passé et pleine de respect pour les institutions qui y jouèrent un grand rôle. Tels sont les facteurs qui peuvent stabiliser le concordat de 1943 et même l'élargir et l'affermir » (1).

Cependant le marxisme persistant du gouvernement nuance souvent l'optimisme de maint observateur.

Et que penser de l'attitude de l'Église orthodoxe elle-même envers l'État ?

(1) Ks. Pruszynski, *Le Concordat soviétique* (d'après la *Dublin Review*) dans *Choix* N° 1, 1943. On remarquera que le terme de concordat est malheureux pour désigner une réalité qui est bien éloignée de celle qu'habituellement il signifie.

Les pessimistes, forts des leçons de l'histoire, croient à son inféodation, à la place du régime impérial, au régime soviétique ; au moins l'appréhendent-ils. « L'Église russe pourra-t-elle résister à la tentation que lui offre son nouveau statut, d'embrasser totalement le nationalisme et l'impérialisme des Soviets, ou bien maintiendra-t-elle la tension qui doit toujours caractériser les relations de l'Église avec le monde ? » se demande le *World Council Courier* (1945, N° 4). Un passage dans un livre officiel du patriarcat de Moscou (1), semble donner un fondement sérieux à cette appréhension : « ...Ceux qui ne voulaient pas renoncer au pouvoir tsariste, ne pouvaient pas rester dans l'Église, laquelle était prête de se passer du Tsar et n'avait rien contre le pouvoir soviétique » (p. 16). Officiellement l'Église russe se déclare, dans le même volume, revenue à l'âge apostolique « quand la religion n'était pas une profession permettant de vivre mais un engagement à suivre le Christ », et pleinement satisfaite de cette situation.

P. E. T. Widdrington, représentant en Angleterre de l'Action orthodoxe de Paris, dans un article très intéressant, croit après étude et réflexion, que l'Église russe, que le patriarche Tichon tant qu'il vivait († 1925) aurait retenue sur les voies anciennes, se serait prononcée dans la personne du défunt patriarche Serge — qui avait toujours appartenu à la gauche et avait réussi avant sa mort de gagner à ses vues la majorité des prélats russes —, pour la valeur spirituelle et religieuse de la Révolution et pour sa propre adaptation à celle-ci. La ligne générale adoptée dont des détails seront donnés plus bas, comprendra l'abandon de

(1) *La Vérité sur la Religion en Russie*, volume luxueusement édité par la Curie patriarcale de Moscou en 1942 ; in-8, 458 p. Il est entièrement consacré aux manifestations patriotiques de l'Église orthodoxe russe. Il a été traduit, avec quelques abréviations, en suédois, en allemand (Lucerne, Vita Nova Verlag) et en anglais (Londres, Hutchinson).

l'ancienne polarité ascétique et contemplative et l'adoption d'une nouvelle plus active (1).

Ne trouve-t-on pas une confirmation de cette vue, et spécialement intéressante encore parce que venant non pas d'autorités ecclésiastiques mais de fidèles (ou d'infidèles ?) ordinaires, dans l'article du R. P. de Lestapis : *Prisonniers russes en France :*

Autrefois peut-être, la Russie n'eût pas été prête pour une mystique d'incarnation, portée qu'elle était à tout juger du point de vue renoncement à ce monde. Aujourd'hui ces hommes paraissent mûrs pour saisir l'achèvement que donneraient à un monde qui se bâtit dans l'émulation socialiste, le sens d'un Homme-Dieu et l'expérience d'une communauté divino-humaine, l'Église ». Après d'autres constatations intéressantes sur la mentalité de ces prisonniers, l'auteur de conclure : « En tout cas, je suis persuadé que nous avons à être nous-mêmes très disponibles pour les surprises que nous réserve l'URSS » (2).

R. Crabbé dans *Vrai* du 22 septembre 1945 va plus loin et finit par se demander si l'Église orthodoxe russe socialement incarnée ne renversera pas à la longue le régime qui l'a poussée dans cette voie.

La nouvelle politique religieuse des Soviets a-t-elle des chances de s' étendre à d'autres sociétés religieuses encore ? A en juger par les motifs qui l'ont déclanchée, il ne semble pas. Cette probabilité est une triste certitude quant à l'Église catholique, au moins pour l'instant, nous le savons. Dès 1943, N. S. Timašev le prévoyait :

« La restauration de l'ancienne alliance entre l'État et l'Église orthodoxe n'est qu'une possibilité éloignée, mais les communistes ont graduellement réalisé que l'Église nationale de Russie dont le chef est en captivité (ce qui n'est plus le cas aujourd'hui) est beaucoup moins dangereuse pour eux que l'organisation internationale du catholicisme » (3).

(1) *The Future of the Russian Church,* Christendom (Londres), mars 1945, p. 15-19.

(2) *Témoignage chrétien* du 2 décembre 1944.

(3) *Religion in Soviet Russia,* Londres, 1943, 126 p.

Après l'aperçu général sur la nouvelle politique religieuse des Soviets, entrons dans quelques détails.

En octobre 1943, suivant l'élection du patriarche Serge de Moscou fut créé auprès du Conseil des commissaires du peuple un CONSEIL POUR LES AFFAIRES DE L'ÉGLISE ORTHODOXE. Précédemment seules les communautés ecclésiastiques locales pouvaient traiter avec les autorités, en l'occurrence les Soviets locaux. Depuis la création du Conseil, l'Église orthodoxe peut, comme un seul tout, traiter directement avec le gouvernement central. Le conseil est présidé par un fonctionnaire soviétique dont les attributions ressemblent à celles de l'Ober-procureur du Saint-Synode impérial.

Voici quelques-unes des mesures prises en faveur de l'Église russe par les Soviets et dont l'ensemble fait dire à M. Widdrington, cité plus haut, qu'on peut affirmer sans paradoxe que pendant la dernière guerre aucun gouvernement n'a tant fait pour la religion que le gouvernement soviétique.

Diminution des taxes pour les biens cultuels qui étaient un des plus grands obstacles à leur utilisation par les fidèles ; remise à l'Église orthodoxe d'édifices religieux désaffectés, et restauration de monuments religieux endommagés par la guerre ; don au patriarcat de Moscou de l'hôtel qui avait appartenu à l'ambassade d'Allemagne ; autorisation de l'enseignement religieux public aux citoyens âgés de plus de dix-huit ans ; le métropolite Nicolas de Kruticy, vicaire du patriarche de Moscou, a été nommé membre de la commission gouvernementale pour l'instruction des crimes commis par les Allemands en URSS (tandis qu'anciennement le clergé était absolument écarté de toutes les fonctions publiques) ; l'activité des sans-Dieu est freinée : leurs bureaux étaient encore ouverts à Moscou en 1943 mais leurs publications s'étiolaient sous prétexte de manque de papier, leur presse était louée au patriarcat, les musées antireligieux ont été fermés.

L'événement récent le plus important à cet égard fut sans doute la part que le gouvernement soviétique prit au Concile orthodoxe réuni à Moscou du 31 janvier au 2 février 1945, pour l'ÉLECTION PATRIARCALE et auquel assistèrent en plus de quarante-cinq évêques russes (seuls ceux à résidence trop lointaine étaient absents), cent trente prêtres et laïcs russes, les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, les représentants des Églises de Constantinople (métropolite de Thyatire), de Jérusalem (métropolite de Sébaste), de Roumanie (métropolite d'Argeš), de Yougoslavie (métropolite de Skoplje), le métropolite Benjamin des Aléoutes et d'Amérique du Nord (1).

G. Karpov, président du Conseil soviétique pour les affaires orthodoxes prononça un discours dont voici un résumé et quelques extraits.

« Le gouvernement de l'URSS m'a autorisé de transmettre de sa part à cette assemblée, des salutations et les meilleurs souhaits pour un travail heureux et fructueux en vue de l'organisation et de l'administration de l'Église ». Suivent des salutations aux hôtes. « Je suis profondément convaincu que les décisions de l'assemblée contribueront à affermir l'Église et serviront de point de départ important pour le développement des activités de l'Église ayant pour but d'assister le peuple soviétique dans l'achèvement des tâches historiques majeures qui l'attendent ». L'orateur reconnut la dette de l'État envers le passé chrétien du pays et le rôle joué par l'Église orthodoxe dans la guerre grâce au défunt patriarche, « ce sage vieillard qui comprit profondément la signification des événements ». En conclusion il déclara : « Le Conseil pour les affaires de l'Église orthodoxe russe auprès du Conseil des commissaires du peuple de l'URSS créé par décision du gouvernement, maintient le contact entre celui-ci et le patriarche de Moscou et de toute la Russie dans les affaires qui requièrent sa décision, tout en n'intervenant d'aucune façon dans la vie intérieure de l'Église. Le Conseil

(1) D'après STEPHEN KING-HALL, *op. cit.*, les prélats étrangers auraient emporté d'URSS en signe de bienveillance de son gouvernement, des icones et d'autres objets précieux, pour plus de cinq millions de francs, et ce n'est que la conférence de Yalta coïncidant avec le concile, qui aurait empêché Staline de les recevoir en audience.

aide à la normalisation ultérieure des relations de l'Église et de l'État en contrôlant l'exécution en temps voulu des lois et décrets du gouvernement qui concernent l'Église orthodoxe russe. Les justes relations établies entre le Conseil et le patriarcat ont sans nul doute contribué à l'affermissement de l'organisation de l'Église, et le Conseil prendra à l'avenir toute mesure utile pour éliminer tous les obstacles que rencontrerait l'exercice par les citoyens soviétiques de la liberté de conscience proclamée par la constitution ».

Le patriarche fut élu à l'unanimité le 2 février en la personne du métropolite Alexis de Leningrad, *locum tenens* du patriarcat, dont l'intronisation eut lieu le 4 suivant en très grande pompe avec le concours des prélats orthodoxes étrangers et de près de dix mille fidèles. Le gouvernement a fait filmer les cérémonies pour les faire voir dans tout le pays.

Le nouveau titulaire du patriarcat, Serge Vladimirovič Simanskij, est né à Moscou le 27 octobre 1877 d'une famille noble. Diplômé de la faculté de droit et de l'Académie ecclésiastique de la même ville, il est ordonné hiéromoine, en 1905, devient inspecteur du séminaire de Pskov et puis recteur de ceux de Tula et de Novgorod. En 1913 il est sacré évêque de Tichvin, auxiliaire de Novgorod, est transféré à Jamburg, siège auxiliaire de Saint-Pétersbourg. En 1926 il est nommé administrateur du diocèse de Novgorod avec le titre d'archevêque de Chutyn pour aboutir en 1933 à la métropole de Leningrad, où depuis 1943 il réunit à nouveau au titre métropolitain, celui de Novgorod d'après une ancienne tradition abandonnée au cours du dix-neuvième siècle. Resté dans sa métropole durant le terrible siège de neuf cents jours, il y déploie une activité remarquable pour soulager les souffrances de ses fidèles et se voit décorer de la médaille commémorative. Il fut toujours étroitement associé à la politique de son prédécesseur, Mgr Serge.

La brièveté du concile paraît suspecte à N. S. Timašev dont nous connaissons les opinions : il n'aurait été d'après lui qu'une manifestation pompeuse sans valeur proprement ecclésiastique. A cela le « patriote soviétique », T. Kurdjumov répond qu'il n'en pouvait pas être autrement parce

que les problèmes ecclésiastiques courants avaient été préalablement discutés en commission.

Le concile ne fit, en effet, outre l'élection que proclamer des messages. Nous avons déjà cité, de celui destiné aux chrétiens d'à travers le monde, des extraits concernant le Saint-Siège. Dans le message au gouvernement soviétique, il est fait montre de sentiments de loyalisme entier et de reconnaissance. « En ces jours de lutte aiguë de toute l'humanité pacifique contre le fascisme sanguinaire, notre Église se donne tout entière au service de sa chère Mère Patrie ». Et voici comment il est prescrit de prier pour Staline : « pour la santé et la prospérité du Chef (Vožd) divinement élu, des nations de notre Union ».

L'Église russe semble avoir largement profité des avantages de la nouvelle politique religieuse du gouvernement soviétique.

Prolongeant la ligne du patriarche Serge qui avait visé à l'unification de l'Église orthodoxe en URSS et, par là, à l'unification de l'Église orthodoxe générale, afin de lui faire surmonter les intérêts régionaux et nationaux des peuples orthodoxes et de faire apparaître son vrai visage supramondial et universel, le nouveau patriarche a été très actif tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays. Nous laissons les activités extérieures pour d'autres rubriques.

Encore en qualité de *locum tenens*, Mgr Alexis, en octobre 1944, a réussi de réunir à l'Église patriarcale le dernier corps schismatique, les restes de l'ÉGLISE VIVANTE, dont le métropolite Alexandre Vvedenskij après avoir accompli la pénitence canonique prescrite, a été réconcilié en qualité de simple prêtre. En février 1945, le patriarche réglait l'ADMINISTRATION SUPÉRIEURE de son Église. C'est un concile composé de tous les évêques qui élit le patriarche et trois prélats qui forment un synode permanent (actuellement ce sont les métropolites de Leningrad, Kiev et Gorki) dont le mandat dure jusqu'au concile suivant ; ce synode

désigne à son tour trois coopérateurs en dehors de Moscou qui y viennent deux fois par an. L'administration locale n'a pas encore reçu de forme définitive.

B. N-sky dans *Socialističeskij Vestnik*, N° 15-16, 1945, commente ces nouvelles dispositions canoniques et les appelle « soviétisation » de l'Église, car elles enlèvent aux fidèles le droit d'élire les évêques et les prêtres, qui leur fut concédé par la constitution ecclésiastique de 1917, pour le donner, au moins partiellement, à un représentant du gouvernement soviétique.

Quelques STATISTIQUES maintenant : D'après *Soviet War News* du 22 août 1941, il y avait à cette date dans l'Église orthodoxe 28 évêques, 4225 paroisses et 37 monastères non officiellement reconnus. Actuellement, déclare le métropolite Nicolas de Kruticy, existent 90 diocèses et une centaine d'évêques, 87 monastères (3 à Kiev, dont la vénérable Laure des Grottes qu'on est en train de restaurer ; la Laure de Saint Alexandre Nevsky à Leningrad, la Laure Saint-Serge près de Moscou où les reliques du saint fondateur ont été réinstallées après avoir séjourné pendant des années au musée antireligieux de la même ville), 20.000 paroisses (elles ont doublé depuis 1943) et 15.000 prêtres. La Russie de 1914 possédait 70 diocèses et 130 évêques, 1026 monastères, 30.000 paroisses, 57.173 églises et chapelles. En 1939 Moscou n'avait plus que 15 églises, en 1943 leur nombre était de 50 et il augmente régulièrement depuis. En 1944, 300 églises ont été restaurées dans le pays et le nombre des édifices religieux dépassait 6.000.

Comment s'expliquer la croissance de l'ÉPISCOPAT ORTHODOXE ? Parmi les nouveaux venus on compte d'anciens évêques libérés de leur détente ou bien seulement sortis de leur retraite forcée, mais également des évêques récemment consacrés.

Les monastères dont l'existence est maintenant légalement reconnue, seraient florissants après avoir rendu des

services précieux aux civils et aux militaires pendant les années de guerre : recrutement abondant, ressources assurées par le travail et les aumônes.

Le RECRUTEMENT SACERDOTAL semble être le problème central pour l'Église russe d'aujourd'hui. Quantité d'abord : le nombre de prêtres est encore très insuffisant (un prêtre pour dix paroisses, ce qui ne correspond cependant guère aux chiffres donnés plus haut). Question de qualité aussi, car les fidèles sont devenus plus exigeants au point de vue intellectuel, nous dit-on. Le patriarche Serge se plaignait peu avant sa mort de ce que les évêques se montraient souvent trop faciles envers les candidats à la prêtrise, et réprouvait l'admission de clercs dégradés et l'ordination de sujets sans formation suffisante.

L'enseignement religieux étant dorénavant permis aux adultes, l'organisation des ÉTUDES CLÉRICALES fut députée à un comité spécial sous la présidence de Mgr Grégoire, archevêque de Saratov et de Stalingrad. Le projet approuvé par le synode patriarcal et par les autorités soviétiques est publié dans le *Journal du patriarcat de Moscou*, 1943, N° 3. En voici les grandes lignes.

On prévoit la création d'un Institut théologique supérieur à Moscou et d'écoles théologiques secondaires (cours pastoralo-théologiques) dans les divers diocèses. La durée des cours sera de trois ans dans l'Institut et de deux ans dans les écoles. Situation en somme assez semblable à celle d'avant la Révolution (Académies théologiques et séminaires diocésains) ; les programmes sont aussi proches de ceux d'avant 1917 mais comportent quelques branches nouvelles : la Constitution de l'URSS, l'hagiologie, l'histoire de la pensée religieuse russe, l'ascétique, l'histoire des religions. On désire un enseignement plus pratique que naguère, quant à la prédication surtout. Les aspirants aux écoles théologiques, âgés d'au moins dix-huit ans, devront être munis d'un diplôme d'études secondaires et passer un examen d'entrée. La préparation normale à l'Institut théologique se fera dans ces écoles. On insiste sur la bonne tenue des bibliothèques et des salles de lecture pour favoriser le travail personnel des étudiants. L'enseignement sera gratuit

et des bourses seront assurées aux indigents. Des internats sont prévus. Leur règlement devra aider les pensionnaires à se consacrer entièrement au service de l'Église et à devenir de bons chrétiens et des pasteurs zélés. Il comporte des prières en commun matin et soir (*SŒPI*, 1945, N° 47, mentionne l'obligation d'assister à une messe quotidienne), la lecture de la sainte Écriture, l'assistance aux offices religieux du dimanche et des jours de fête, la préparation et la participation commune aux sacrements pendant le Carême, l'Avent, etc. Une conduite morale exemplaire sera exigée. Seront aussi organisés des cours périodiques pour les membres du clergé ayant reçu une instruction religieuse insuffisante en vue de perfectionner leurs connaissances apologétiques.

Le 8 septembre 1944 le patriarche Alexis inaugurait l'Institut théologique de Moscou installé d'abord au monastère Novodevičij et transporté le 2 novembre de l'année suivante à la Laure Saint-Serge. Le personnel enseignant sous la présidence du R.P.T.D. Popov, se compose de quinze professeurs qu'on a trouvés à grand'peine, cas qui se présentera aussi ailleurs les premiers temps. Les étudiants, âgés de dix-huit à soixante ans, étaient au nombre de quatre-vingt-dix à l'ouverture, dont quarante-cinq internes. Leur nombre a crû depuis. Le transfert à la Laure augmentera de beaucoup les possibilités d'admission tandis que jusqu'ici il a fallu refuser des candidats faute de place. L'Institut se propose de publier un périodique sous le même titre que l'organe de l'ancienne Académie, *Le Messager théologique*, plusieurs ouvrages théologiques, et de rééditer, au fur et à mesure des besoins, les grands théologiens russes de jadis, N. Glubokovskij et P. Svĕtlov, p. ex. Les théologiens laïcs du siècle passé et du début de ce siècle (Chomjakov, Soloviev, Berdiaev, Struve) ne seraient par contre pas en honneur (1).

(1) Nos principales sources pour toute cette section ont été en plus de quelques fascicules du *Journal du patriarcat de Moscou*, les Chroniques substantielles de S. Bolshakoff dans *CT* du 24 novembre 1944 et du 21 septembre 1945 ainsi que l'article de N. Poltorazky : *La formation de nouveaux prêtres en Russie* dans *Cahiers de la Nouvelle Époque*,

Quant aux écoles théologiques, il y en aurait actuellement dix dans les principales villes de province.

Rappelons que la Russie impériale possédait quatre Académies théologiques et cinquante-six séminaires.

Depuis la restauration du patriarcat, l'Église russe est autorisée à louer une presse et publie en dix mille exemplaires, *Le Journal du patriarcat de Moscou*, auquel en dehors de l'URSS on ne peut encore s'abonner. Ceux qui connaissent le rôle immense que jouait dans l'ancienne vie ecclésiastique russe la fabrication et le commerce des cierges, pourront mesurer l'importance de la remise en marche par l'Église de cette industrie.

Notons que la controverse entre Mgr POLYCARPE SIKORSKIJ et Mgr Serge de Moscou dont nous faisions mention dans notre dernière chronique (p. 61) est exposée, documents à l'appui, dans le volume *La vérité sur la religion en Russie*, p. 128 et suiv. L'ÉGLISE ORTHODOXE AUTONOME DE FINLANDE est revenue sous la juridiction du patriarcat de Moscou comme il fallait s'y attendre. Le Dr. A.C. Headlam, ancien évêque anglican de Gloucester, a déclaré à la *Church Assembly* au début de 1945, déclaration reprise dans son journal diocésain de mars de la même année, que la Russie était en train de détruire peuples et Églises de LETTONIE et d'ESTHONIE. Il a été parlé plus haut de l'Église catholique dans le premier pays.

Pour terminer l'aperçu sur la situation religieuse en URSS voyons quelques détails sur l'ÉTAT RELIGIEUX DE LA POPULATION. C'est lui, nous le savons, qui est en définitive à la source du revirement religieux là-bas. Le R. P. Léopold Braun, A. A., curé catholique de Moscou depuis douze ans, retourné aux États-Unis d'après la version

1945, N° 1. Notons une variante que nous trouvons dans l'interview déjà citée de Mgr Germanos : quand les futurs prêtres sont destinés au ministère dans les villages ou petites villes, ils font quatre ans d'étude, sept années si c'est pour les grandes villes.

officielle pour y prendre du repos, peut-être expulsé à cause d'un conflit avec les autorités soviétiques, estime que deux tiers de la population, soit cent-cinquante millions, sont croyants. Les visiteurs étrangers s'accordent à trouver que depuis la dernière guerre, les églises sont plus remplies que jamais aux heures des offices religieux ; mais la proportion des jeunes ainsi que des deux sexes dans l'assistance est objet d'avis différents. Les orthodoxes pratiquants appartiennent surtout à la classe paysanne et ouvrière, mais on y rencontre parfois aussi des représentants de l'intelligentsia soviétique, et des candidats à la prêtrise se recruteraient même dans les rangs de l'armée rouge (1). Maintenant que leur administration est libre, les fidèles réclament avant tout les sacrements (baptême et mariage) et c'est à les administrer que se passe principalement le ministère du clergé encore clairsemé. Des évêques russes ont assuré l'archevêque d'York lors de sa visite à Moscou en 1943, que la plupart des enfants russes étaient baptisés. Grâce à la générosité des fidèles la situation financière du clergé et des paroisses est très satisfaisante, et bâtiments religieux sinistrés par la guerre sont restaurés, en plus de ceux que l'État prend à sa charge.

Citons maintenant quelques vues moins optimistes des choses.

« Que veut dire la liberté religieuse quand il n'existe pas d'école du dimanche ou d'école similaire pour enseigner la religion aux enfants, pas non plus d'offices religieux pour enfants, ni de groupes

(1) N. ZERNOV (*Religion in Soviet Russia* dans *Sobornost*, 1943, No 28) explique ainsi la victoire de la religion dans le peuple russe; laquelle ne pouvait plus être ignorée par le gouvernement : il y a eu lutte dans les masses populaires entre deux conceptions : celle qui prend l'homme comme la manifestation suprême et finale de la vie, et celle qui voit en l'homme une créature sujette à Dieu et responsable devant lui de ses actes et de ses pensées. Le plus grand nombre a cru que l'homme n'était pas son maître.

d'études bibliques, ni encore de salles de lecture ou de bibliothèques religieuses ? » (1)

Dans son interview déjà citée Mgr de Thyatire s'exprimait ainsi : « Il faut noter que l'Église russe, de même que le gouvernement, ressent une certaine amertume à l'égard du Vatican, du fait sans doute de l'attitude observée par celui-ci dans le passé et par certains milieux catholiques encore à présent : dans ces milieux on considère que ce qui se passe pour l'Église russe n'est qu'un trompe l'œil ». Le prélat résidant en Angleterre a probablement en vue les milieux catholiques anglais et leur presse.

Nous laissons pour une prochaine chronique les événements qui se sont produits depuis décembre 1944 dans l'ÉMIGRATION RUSSE où une unification de la hiérarchie orthodoxe s'est aussi faite en Europe, mais pas encore dans le Nouveau monde ; la situation religieuse dans les pays BALKANIQUES (la fin du schisme bulgare, p. ex.) et les RELATIONS INTERORTHODOXES plus animées depuis la restauration du patriarcat de Moscou.

Angleterre. — Un correspondant bien informé nous envoie une note biographique sur le nouvel ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY.

C'est le Dr. Geoffrey Fisher, évêque de Londres, que la Couronne a donné comme successeur au feu Dr. Temple. On avait d'abord songé au Dr. C. Garbett, archevêque d'York ; mais, outre son grand âge (il a 69 ans), on a tenu compte de son propre désir. Le transfert, devenu récemment traditionnel, d'une province ecclésiastique à l'autre, dit-il, est contraire aux anciens canons de l'Église, qui insiste sur le mariage entre l'évêque et son diocèse jusqu'à la mort. Il faut, conclut-il, ne pas créer un usage nouveau.

Dès lors, la Couronne avait à choisir entre les évêques de Chichester, Lichfield, Bristol et Londres. Le premier est connu pour ses tendances « moderate High Church » et l'intérêt qu'il porte aux questions œcuméniques ; le second appartient aux mêmes tendances mais plus modérément encore ; le troisième et le quatrième se déclarent « evangelical ». L'évêque de Londres lorsqu'il fut in-

(1) J. H. RUSHBROOKE, Baptiste très en vue, cité dans le *Catholic Herald* du 5 mars 1945, p. 2.

tronisé en 1939, déclara aux représentants de la presse que, s'il était lui-même résolument « Low Church » et opposé à toutes « illégalités romanisantes » il se montrerait aussi conciliant envers les hommes qu'intransigeant envers les principes : « même à l'égard des clergymen anglo-catholiques j'entends être un « Father-in-God » juste et pacifiant ». L'œcuménisme proprement dit l'intéresse moins que l'entente avec les non-conformistes anglais, et il a favorisé la prédication des ministres *Free Church*, voire des services inter-confessionnels dans les églises de son diocèse jusqu'à une cérémonie de l'Armée du salut dans sa cathédrale.

Né en 1887 et fils d'un clergyman, il est devenu en 1914 *headmaster* de *Repton School*. Évêque de Chester en 1932, évêque de Londres en 1939 ; en mars 1944 il accepta, comme mesure de restriction de guerre, de voir son traitement annuel de £10.000 (fr. belges : 1.760.000) réduit de moitié ; il a de plus, renoncé à la propriété de son palais épiscopal de Fulham Palace, dont il n'occupe plus qu'une aile, en qualité de locataire. Il a six fils, dont plusieurs dans l'administration et les autres à l'école. Il a présidé, comme intérimaire du Dr. Temple, alors malade, la dernière Convocation de Cantorbéry, faisant ainsi fonction de Primat.

Ses tendances le rattachent à l'archevêque Tait, dont il partage à la fois le libéralisme et l'évangélicalisme, qu'il tient pour l'indispensable base d'une Église vraiment nationale ; mais sa tolérance et sa modération envers les personnes évoquent plutôt Benson.

On considère, en Angleterre, que l'homme de confiance du nouveau Primat est le doyen de St. Paul, Dr. Matthews, appartenant d'ailleurs à la même tendance théologique que lui. Le Dr. Fisher s'intéresse énormément à l'influence sociale de l'Église, qu'il voudrait à la fois plus populaire et plus nationale, plus « laïcisée » et moins « encombrée de vestiges moyenâgeux ». Le Mouvement « Faith and Order » offre, pour lui, bien moins d'attraits que « Life and Work ». L'Église d'Angleterre, estime-t-il, doit rompre résolument avec les forces du passé. Il a fort bonne presse dans les milieux politiques de tous partis et dans la grande presse professant l'indifférentisme religieux. C'est cependant un homme de foi, d'une réelle piété personnelle, mais sans grand attrait pour les problèmes théologiques et la vie liturgique. Toutefois, son naturel conciliant, sans aller jusqu'à étendre sa « comprehensiveness » aux « extravagances catholicisantes », le fait s'abstenir des mesures de rigueur envers ceux qui les pratiquent : « a typical Church of England bishop », écrit au *Times* un correspondant.

L'intronisation a eu lieu le 19 avril 1945 en présence de nombreux représentants des Églises orthodoxes et des autres Églises chrétiennes. L'archevêque prononça un sermon où le caractère propre de la Tradition anglicane fut mis en évidence.

« Mais c'est une conviction et une justification de l'Église d'Angleterre le fait que le Christ nous demande d'essayer cette difficile conciliation (*comprehension*) pour garder ensemble au sein de notre communion de l'Église catholique, ce qui ne peut être séparé sans un grave dommage, et pour présenter, dans la mesure de nos moyens, l'entièreté du Message (*Gospel*) du Christ, caractère propre d'équilibre qu'on retrouve aussi dans la physionomie politique de l'Angleterre ».

Un passage important rend hommage aux *Free Churches*, à leur rôle dans la formation du sentiment religieux anglais, et exprime l'espoir que les relations de l'Église établie avec elles, très bonnes déjà, iront en s'améliorant pour s'achever, au jour voulu de Dieu, dans la parfaite unité (1). Le Dr. Fisher a avoué avec humour que succéder à un grand homme comme le fut le Dr. Temple, n'est pas facile.

C'est le Dr. JOHN WAND, évêque-archevêque (ayant été archevêque de Brisbane en Australie) de Bath et Wells, qui a été nommé évêque de Londres. Il est très connu pour ses convictions anglo-catholiques avancées, qui lui ont valu des démonstrations bruyantes et hostiles du *National Union of Protestants*.

Le COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS de l'Église d'Angleterre a reçu un nouveau président, le Dr. Bell, évêque de Chichester, bien connu de tous les œcuménistes, en remplacement du Dr. Headlam, évêque démissionnaire de Gloucester, et un nouveau secrétaire le Reverend H. M. Waddams qui remplace l'ancien Honorary Secretary, le chanoine J. A Douglas.

(1) Le texte entier est publié dans *CT* du 20 avril 1945.

Le nouveau secrétaire, homme jeune encore, a été longuement associé à l'université de Cambridge, a étudié à Lund en Suède, connaît bien les Églises scandinaves et orthodoxes. Il avait accompagné le Dr. Garbett à Moscou en 1943 et immédiatement avant son nouveau poste avait été chef de la section orthodoxe et vieille catholique de la *Religion Division* du ministère britannique de l'Information. *Irénikon* se plaît à saisir l'occasion de remercier M. Waddams pour la très grande amabilité qu'il lui a déjà témoignée à plusieurs reprises.

Dans un article La théologie britannique *de* 1939 *à* 1945, on trouve cet aperçu intéressant :

« On a passablement écrit sur la nature et la forme de l'Église. Personne aujourd'hui ne voit plus en l'Église une sorte de Club ou de société religieuse à laquelle on adhère à bien plaire. Un grand désir de comprendre le sens de l'Église en tant que Corps du Christ, se manifeste au contraire. C'est sans doute au Mouvement œcuménique et au réveil de la théologie biblique qu'on doit ce regain d'intérêt pour cette question » (1).

Le 5 décembre 1945 mourait Archbishop Lord Lang of Lambeth, titre que le Dr. Cosmo Lang portait depuis sa retraite en 1942 du siège primatial de Cantorbéry auquel il avait été promu en 1928.

Né en 1864 le défunt prélat converti à l'anglicanisme du presbytérianisme écossais, eut une brillante carrière ecclésiastique : évêque de Stepney, auxiliaire de Londres, en 1901 ; archevêque d'York en 1909. Érudit, théologien, esprit pénétrant vite l'essentiel d'un problème, intéressé aux questions sociales, il fut cependant surtout un homme d'Église. C'est grâce à lui que la dernière conférence de Lambeth (1930) remporta le succès œcuménique bien connu, cette cause lui tenant très à cœur, principalement sous son aspect de rapprochement avec les Églises orthodoxes. Grande figure à la conférence d'Oxford en 1937 « il invita dans un geste inspiré d'un esprit profondément œcuménique, tous les participants à quelque Église qu'ils appartiennent, à prendre part à la

(1) *Foi et Vie*, N° I, p. 109.

Sainte Cène » (1). *CT* du 7 décembre conclut sa notice nécrologique ainsi : « En lui le *Church Revival* de 1833 a reçu sa reconnaissance suprême et officielle ».

Le doyen du laïcat catholique anglais comme l'appelle *CT* du 23 novembre 1945 ATHELSTAN RILEY, seigneur de la Trinité, est mort dans son domaine de l'île de Jersey, le 17 novembre dernier.

Né le 10 août 1858, étudiant à Eton et Oxford, après avoir constaté son manque de vocation au ministère anglican par suite d'une grave instabilité de caractère, il se livra à une activité débordante, académique aussi bien que pratique, dans l'aile droite de l'Église d'Angleterre. Ami depuis sa jeunesse de W. J. Birkbeck, il s'intéressa activement avec lui aux Églises d'Orient spécialement à celles de Perse. On connaît son ouvrage *Athos or the Mountain of the Monks*, Londres, 1881.

Liban. — Le 16 mars 1942 prit naissance le MOUVEMENT DE LA JEUNESSE ORTHODOXE DU MOYEN ORIENT pour ranimer là-bas la culture dans le sens large du mot, sur la base de la tradition ecclésiastique orthodoxe « qui est une vie qui se crée indéfiniment elle-même » et qu'on comprendra mieux par des contacts avec d'autres communautés chrétiennes orthodoxes aussi bien que pas orthodoxes. Il est dirigé par des étudiants de l'université de Beyrouth et son secrétaire très actif est M. Édouard Laham, rue Gouraud à Beyrouth. Le patriarche d'Antioche se montre bienveillant. Nous espérons que des relations fructueuses pourront s'établir entre le Mouvement et *Irénikon*.

Suisse. — Mgr MARIUS BESSON, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg depuis 1920, qui a grandement mérité de la cause de l'Union, est mort le 24 février 1945. Nous comptons lui consacrer bientôt une notice plus étendue.

(*A suivre*).

(1) *SŒPI*, 1945, N° 46. On sait que tous les anglicans n'applaudirent pas à ce geste (cfr *Irénikon*, XIV (1937), p. 401).

Le Centenaire de la Conversion de J. H. Newman : 9 octobre 1845.

Nous nous bornerons à rappeler ici comment l'Angleterre catholique a célébré le grand converti d'Oxford et lui a consacré de nombreuses études dans ses revues.

Il y a eu en Angleterre trois réunions en souvenir de Newman : la première au Collège des jésuites à Beaumont, la seconde à Littlemore, la troisième à l'Oratoire de Birmingham et ces deux dernières à la même date du 9 octobre. A Littlemore l'assistance était réduite ; la cérémonie consistait dans une messe basse sans éclat, sans sermon, suivie par les enfants catholiques, les fidèles de la localité et quelques dizaines de fervents admirateurs de Newman venus d'Oxford où se tenaient alors des journées unionistes. A Birmingham au contraire c'était une messe pontificale de l'archevêque de Westminster au cours de laquelle Mgr Ronald Knox a prêché sur la loyauté à la vérité, qui a été un trait du caractère de Newman (*Tablet*, fasc. 186, p. 171-172).

Voici une relation d'un participant des journées newmanniennes de Beaumont : « Du 18 au 25 août, une conférence s'est tenue à Beaumont Colege, Old Windsor, sous le patronage de l'épiscopat anglais et gallois. Elle réunit plusieurs centaines de personnes, en particulier un grand nombre d'étudiants, venus de tous les points de la Grande-Bretagne et auxquelles s'étaient jointes des délégations étrangères, relativement nombreuses eu égard aux difficultés des communications (France, Espagne, Pologne, Suisse, Hollande, Belgique, U.S.A., Canada, Australie, etc.). L'œuvre de Newman y fut étudiée sous les aspects les plus divers, en elle-même et dans ses répercussions possibles sur les problèmes qui se posent à la chrétienté de nos jours. Les orateurs comprenaient la plupart des noms marquants de l'Angleterre catholique : Rev. Philip Hughes (*J. H. Newman, prophète de son temps*) ; Mr. Douglas Woodruff, Directeur du Tablet (*Newman et la Tradition anglaise*) ; Rev. F. H. Davis, Vice-Recteur d'Oscot (*Newman, théologien. Le Développement de la doctrine chrétienne*) ; Mr. T. S. Gregory, Directeur de la Dublin Review (*Le Catholique moderne et l'Apostolat de la Vérité chrétienne*) ; Mgr Arthur Ryan, professeur à Queen's

University, Belfast, (« *The Grammar of Assent* ». *Problèmes philosophiques* ; *Foi et Raison*) ; Very Rev. Martin d'Arcy, S. J., (*Foi et Raison. Le Problème actuel* ;) Professeur Nigel Abercombie, de l'University College, Exeter, (« *The Idea of a University* » — *La place du christianisme dans une éducation libérale*) ; Rev. Desmond Boyle, S. J., (*L'Éducation catholique moderne dans la pratique et l'idéal de Newman*) ; Rev. Henry Tristram, (*Newman dans sa vieillesse*). Un professeur américain, Mr. Joseph Reilly, de Hunter College, New-York, donna également une conférence sur *la place de Newman dans la littérature anglaise*, cependant qu'un érudit anglais, spécialiste de l'histoire du mouvement d'Oxford, le chanoine Ollard, de la chapelle royale de Windsor, complétait la vivante image de Newman retracée par le P. Tristram, en étudiant d'après leur correspondance, *Newman et quelques amis d'Oxford*. La conclusion de cette semaine d'études, où les discussions furent souvent aussi intéressantes que les exposés, fut tirée par le Rev. Herbert Kildany et Mgr Ronald Knox. Ils surent montrer comment Newman, par son appréhension directe et profonde des vérités chrétiennes les plus traditionnelles, jointe à une ouverture incomparable à toutes les préoccupations contemporaines, reste pour les chrétiens modernes l'un des plus précieux inspirateurs. D'autre part à Birmingham après la messe pontificale le *Songe de Gerontius*, le poème de Newman sur l'âme qui paraît devant Dieu, a été exécuté à l'hôtel de ville de Birmingham dans la version musicale qu'Elgar en a donnée » (R. P. L. Bouyer, de l'Oratoire).

Le volume *John Henry Newman. Centenary Essays* (Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1945) contient les contributions suivantes : Denis Gwynn, *John Henry Newman*, vie de Newman où sont marquées les étapes de son évolution religieuse ; H. F. Davis, *The Catholicism of Newman*, qui insiste sur la largeur de vues du cardinal ; Douglas Woodruff, *Newman and the Modern Age*, qui explique à son tour la thèse fondamentale de Newman : notre connaissance et notre vie sont incomplètes si elles ignorent Dieu ; Christopher Hollis, *Cardinal Newman and Dean Church*, étude combien touchante de l'amitié restée fidèle entre le doyen anglican de S. Paul et Newman même après la conversion de celui-ci ; J. Lewis May, *Quis Desiderio* ; Henry Tristram, *With Newman at Prayer*, qui décrit la piété et le profond recueillement de Newman dont l'expression la plus parfaite se trouve dans la 4e partie des *Meditations and Devotions* intitulée, *Méditations sur la doctrine chrétienne* ; R. D. Middleton, *The Vicar of St. Mary's* ; F.

V. Reade, *The Sentimentale Myth* qui réfute l'idée que Newman n'aurait pas été heureux dans l'Église catholique ; Werner Stark, *The Social Philosopher* ; Geoffrey Tillotson, *Newman's Essay on Poetry* ; Henry Tristram, *In the Lists with the Abbé Jager*, qui contient la correspondance de Newman avec un abbé français vers 1834 où nous trouvons un premier essai de la méthode de rapprochement ; Henry Tristram, *On Reading Newman*, revue des principales œuvres de Newman ; H. Tristram a écrit aussi l'introduction au volume qui se présente par conséquent comme l'hommage de l'Oratoire anglais à son fondateur.

La Dublin Review dans son fascicule d'octobre 1945 contient les articles suivants : F. Vincent Reade, *The Spiritual Life of John Henry Newman* ; Philip Hughes, *Newman and his Age* ; Rev. Henry Tristram, *The Oxford Background* ; H. J. T. Johnson, *The Church of England in 1845* ; R. Sencourt, *Newman and Pusey* ; H. Francis Davis, *Was Newman a Disciple of Coleridge* ? ; H. J. F. Johnson, *The Controversy between Newman and Gladstone over the Question of Civil Allegiance* ; Louis Bouyer, *Newman's Influence in France* ; Right Rev. Abbot Horne, O.S.B.,F.S.A., *The Dream of Gerontius and the Fall of Man*.

Ces articles fournissent quelques données utiles à noter. La vie de Newman par W. Ward, faite d'après sa correspondance et les études de Bremond sont trop personnelles : il faut une nouvelle biographie basée sur les anciennes lettres et les lettres inédites, ainsi que sur les nombreuses notes laissées par Newman (Hughes et Bouyer) ; il y a trois étapes dans la conversion de Newman qui correspondent aux trois traits de sa religiosité : piété envers Dieu, foi au Christ, soumission à l'Église (V. Reade) ; de 1829 à 1877 la pensée de Newman a dominé son époque par ses sermons anglicans, ses *Tracts for the Times* et plus tard comme catholique ses trois œuvres magistrales : *Apologia*, *Grammar of Assent* et l'*Introduction à la Via Media* rééditée (P. Hughes) ; dans l'exposé d'une doctrine, Newman faisait porter le principal effort sur la manière de se rendre compréhensible :

« Newman s'était bien aperçu des sérieuses insuffisances de l'armement intellectuel de l'Église (catholique) en Angleterre et des conséquences de ce défaut. Une cause de sérieux dommage pour l'Église, il le voyait bien, était l'inaptitude de la part des catholiques à comprendre la mentalité des libéraux et même des protestants — leur mentalité d'hommes — et d'avoir avec eux des rapports d'homme à homme. Les catholiques comprenaient

les théories erronées et (en les discutant) se comportaient ouvertement (*adequately*) avec eux. Mais lorsque le catholique était un Latin et le libéral ou le protestant appartenait à une race ou une culture avec laquelle depuis des siècles le catholicisme latin n'avait presque pas eu de contact normal, le dommage était plus grand encore. Serait-ce trop d'affirmer qu'avec Newman, Rome opérait le premier contact réel avec l'Angleterre qui s'était révélée la souveraine du monde à partir du seizième, dix-septième et dix-huitième siècle ? Newman sentait que les catholiques tendaient à formuler leur jugement sur le monde non catholique d'après une « théorie » (et non d'après la réalité) et que dans ce jeu leurs boules s'en allaient loin hors des limites du jeu. (P. Hughes, p. 131).

Le volume intitulé : *Hommage to Newman*, 1845-1945 (in-4° 47 p.) publié sous les auspices de l'archevêché de Westminster et destiné au public ordinaire dans le but de lui faire aimer Newman, contient, outre une lettre introductoire du Cardinal-Archevêque, des contributions de Rev. G. Wheeler, *A Newman Pilgrimage* ; D. Gwynn, *J. H. Newman* ; J. Lewis May, *Newman as a Master of English Prose* ; Rev. H. Tristram, *Father Dominic and Cardinal Newman* ; Rev. V. Baker, *J. H. Newman and London* ; J. P. Boland, *Schooldays Under Cardinal Newman* ; Rev. Keldany, *Cardinal Newman's Fears and Hopes for the Faith* ; Rev. R. D. Middleton, *Newman's Influence on the Church of England* ; Very Rev. F. V. Reade, *The Spirituality of Cardinal Newman*.

Ces études présentent un travail de miniature ; descriptions minutieuses des lieux où Newman a vécu jadis et qu'un pieux pèlerin visite aujourd'hui (G. Wheeler) ; détails sur ses séjours à Londres dont il était originaire (V. Baker) ; influence inégalée sur son entourage et loin en dehors de lui, malgré une position et une autorité extérieure très modeste (D. Gwynn) ; souvenirs d'un collégien qui a connu Newman déjà âgé, s'intéressant encore aux fêtes littéraires des jeunes gens (J. P. Boland) ; traits de profonde piété au temps où Newman était anglican (R. D. Middleton, étude d'un anglican) ; pressentiments de Newman pour l'avenir de l'Église catholique (Keldany) ; rythme et musique de sa prose (Lewis May) ; et la seule étude plus approfondie sur la vie spirituelle de Newman : mystère des voies divines, union de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, déficiences des hommes dans l'ordre surnaturel (Rev. F. V. Reade).

Signalons enfin le volume suivant : *A Tribute to Newman.* —

Essays on aspects of his Life and Thought. — Dublin. Browne and Nolan, 1945, in-8, 360 p. 15 sh. net.

L'Irlande, où Newman est venu fonder une Université catholique a tenu à honorer aussi le Grand Cardinal et la contribution qu'elle apporte, sous la direction du Prof. Michel Tierney est la plus systématique pour faire connaître Newman. Parmi les études énumérées ci-dessous les 4e, 5e, 6e, 7e sont les plus remarquables :

Rev. P. Rogers, *Anglican Bacground* ; — Prof. J. J. Hogan, *Tractarian Oxford* ; — Rev. F. Mc Grath, *The Conversion* ; — T. S. Gregory, *Newman and Liberalism* ; — Rev. Prof. W. J. Philbin, *The Essay on Development* ; — R. Mc Hugh, *The Years in Ireland* ; — Prof. M. Tierney, *Catholic University* ; — C. P. Curran, *John Hungerford Pollen and University Church* ; — Rev. F. James O. F. M. Cap. *Newman as a Philosopher* ; — Rev. H. Tristram, *The Classics* ; — Rev. Aubrey Groynn, *Newman and the Catholic Historian* ; — Rev. Prof. P. J. Mc Laughlin, *Newman and Science* ; — Thomas Wall. *The Writer and Preacher.*

En conclusion deux constatations s'imposent. D'abord aucun auteur n'a tenté une synthèse de la pensée newmannienne comparable à celle de Erich Przywara ; ensuite personne ne semble oser caractériser le rôle de Newman dans le rapprochement des confessions religieuses à son époque et à la nôtre en évoquant deux de ses plus admirables sermons catholiques, celui sur la *Sympathie de S. Paul* et celui qui est intitulé par lui *Le Second Printemps.*

D. T. B.

Bibliographie.

Hans Eduard Hengstenberg. — Von der göttlichen Vorsehung. Munster-en-W., Regensberg, 1940 ; in-16, 216 p.

L'A. essaie, dans cet opuscule, de réaliser pour ses lecteurs le concept de la Providence divine, et de l'évaluer d'une manière existentielle, en le basant sur l'incertitude chrétienne, qu'il oppose au besoin païen d'assurance. La lourdeur de l'exposé en rend la lecture peu agréable. D'autre part, nous avouons n'échapper point à un malaise en lisant les efforts que tente l'A. pour mettre d'accord thomistes et molinistes. D. B. S.

Archimandrite Cassien (Besobrasoff). — La Pentecôte Johannique (Jn. XX, 19-23), Valence-sur-Rhône, Imprimeries Réunies, 1939 ; in-8, 181 p.

Irénikon (t. VI, 1929, p. 116-117) a parlé des *Principes de l'étude orthodoxe des Saintes Écritures* développés par le P. Besobrasoff dans POUT nº 13, octobre 1928. L'A., professeur d'exégèse à l'Institut de Théologie Orthodoxe de Paris, terminait son étude sur un parallèle suggestif entre l'icone et la Parole de Dieu, mettant ainsi en relief dans celle-ci le « théandrisme » si cher à l'Orthodoxie. — L'icone, épiphanie de la beauté céleste dans une représentation terrestre ne peut être comprise si on ne la juge que d'après les lois de la technique du portrait : de même l'Écriture, Parole de Dieu dans une parole humaine, ne suit pas simplement les lois du langage humain ; la réalité humaine, terrestre, est transformée et transfigurée par le divin qui la pénètre pour s'y manifester aux hommes. Les récits de la Bible ne seront pas de l'histoire ordinaire, mais une métahistoire où se traduit la mystérieuse rencontre de l'éternité et du temps. — *La Pentecôte Johannique* se présente comme une mise en œuvre des principes d'exégèse orthodoxe de l'A. : c'est donc avec un grand intérêt qu'on l'abordera. Le point central de l'interprétation très neuve qui est donnée des deux derniers chapitres du quatrième évangile est l'identification entre la communication de l'Esprit par Jésus ressuscité (Jn. XX) et l'effusion du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Le fait que rapportent les deux récits est le retour de Jésus dans le Saint-Esprit, retour à entendre d'après la conception de Boulgakoff sur le rapport dyadique entre le Fils et l'Esprit. Cette interprétation supprime toute contradiction entre le récit johannique et celui de saint Luc, car « S. Luc parle de ce qui est à la surface et saint Jean de ce qui est caché sous cette surface » (p. 91). Entremêlant le symbolisme et les arguments critiques, l'A. cherche donc à présenter la pensée boul-

gakovienne de S. Jean et à fournir ainsi la solution aux problèmes historiques et théologiques que pose le double récit de la collation du Saint-Esprit. — La méthode confuse de l'A. est peu propre à lui faire découvrir dans le texte sacré la vérité éternelle qui s'y manifeste dans une incarnation temporelle. Les arguments littéraires sont étudiés sans rigueur : ainsi celui, fort important (p. 48, 76, 153), qui se base sur l'expression *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, désignant la Pentecôte dans les discours après la Cène ; elle se retrouverait avec la même signification dans le texte *οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων* (Jn. XX, 19). Nous aurions voulu mieux pour l'exégèse orthodoxe. Ce livre décevra. La métahistoire doit-elle être si mauvaise histoire ? D. N. O.

Dr. Pan. I. Panagiotakos. — *'Εκκλησία καὶ Πολιτεία ἀνὰ τοὺς Αἰῶνας. Συστηματικὴ Συμβολὴ εἰς τὸ 'Εκκλησιαστικὸν Δίκαιον.* Athènes, Callergis, 1939 ; in-8, 320 p.

M. Panagiotakos se propose d'examiner les rapports de l'Église et de l'État à travers le monde et les siècles. Il ouvre son travail par une rapide esquisse de l'histoire de l'humanité, synthèse trop brève pour être toujours juste, faute de pouvoir sortir des généralisations reçues comme lois de pensée dans chacun des climats intellectuels. Après avoir précisé la valeur des éléments en présence, Église et État, et leur signification juridique, l'A. établit quel fut aux principales époques le système qui présida à leurs relations. En tant que posant en principe la coordination des deux pouvoirs, la collaboration qui régna à la grande période byzantine et qui eut sa plus brillante manifestation dans la législation canonico-civile de Justinien, paraît avoir ses préférences. — La théocratie de l'Occident connut son apogée avec les grands papes du XIIIe siècle. Ce qu'elle comportait, au dire de l'A., de méconnaissance du droit naturel de la société civile fut à l'origine de la réaction violente qui à partir du XIVe siècle s'organisa contre elle, pour aboutir à l'instauration d'une *politeiocratie*. Le système étatique fut territorialiste avec la Réforme et l'application de l'adage *cujus est regio ejus est et religio*, et se nuança à la suite pour s'appeler Gallicanisme, Fébronianisme et Joséphisme. Une parenthèse nous relate le système instauré à Byzance après la prise de la ville par le Conquérant en 1453. — Une seconde partie de l'ouvrage reprend les éléments déjà analysés et les étudie à la lumière des législations contemporaines. Le système étatiste évolué a donné jour à une séparation incomplète entre l'Église et l'État — le concordat italien de 1929 pourrait être le type de cette organisation — ; ailleurs est en vigueur un système de totale séparation. Enfin la position adoptée chez les peuples orthodoxes modernes de l'État établissant la prédominance d'une Église — celle de la majorité — par une loi. C'est un retour aux théories de la belle époque byzantine, c'est celle qui aux yeux de l'A. assure mieux la collaboration « des deux pouvoirs donnés divinement aux hommes, afin que exerçant leur mission dans le monde différemmen

et par des moyens divers ils organisent harmonieusement la vie de l'homme et un jour son aboutissement dans la compréhension de l'infinie perfection ». — Livre touffu que celui de M. Panagiotakos, qui explore un domaine immense. Peut-être l'étendue de son objet a-t-elle parfois fait tort à la rigueur de l'information et surtout des jugements. Livre intéressant et suggestif pourtant où sont bien mises en lumière les bases du droit canonique. D. P. DUMONT.

Nikolaus Adler. — Das erste christliche Pfingstfest. (Neutestament. Abhndl. XVIII, 1). Munster-en-W., Aschendorff, 1938 ; in-8, XX-168 p., 6,75 M.

L'A. commence son enquête par un aperçu sur les explications du chap. II des Actes des Apôtres (v. 1-13) données depuis les Pères jusqu'à nos jours. La discussion avec les représentants de la critique textuelle et de l'histoire des religions comparées a pour résultat d'établir : 1° qu'une composition du texte faite de différentes sources (méthode de la *Formgeschichte*) ne peut pas être prouvée ; et 2° que toute dépendance du texte de traditions juives ou orientales est exclue. L'essentiel de l'événement de la Pentecôte, et en conséquence le point de départ de toute explication doivent être recherchés non pas comme on le fait trop souvent dans le *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*, mais dans la descente de l'Esprit-Saint : *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου.* A la différence de Wickenhauser, l'A. distingue le récit des langues de la glossolalie dont parle S. Paul (I Cor., 14) et y voit, avec la plupart des exégètes catholiques de nos jours, le fait que les apôtres parlaient des langues qu'ils n'avaient jamais apprises, miracle de caractère et de témoignage symboliques. Les événements rapportés par S. Jean, XX, 22 et dans les Actes IV, 31 et ailleurs ne doivent pas être mis en relation avec l'événement de la Pentecôte. Il s'agit de faits essentiellement différents, qui ne permettent pas de voir par exemple, avec l'archimandrite Cassien Besobrasoff, une « Pentecôte joannique ». (cfr plus haut, p. 99). Ce travail, œuvre d'un exégète de l'école de M. Meinertz à Munster, ne donne pas seulement une orientation excellente à l'état de la question, mais indique aussi la direction dans laquelle la solution doit être cherchée.

D. N. O.

Otto Dibelius. — Die werdende Kirche. (Coll. Die urchristliche Botschaft, V). Berlin, Furche-Verlag, 1938 ; in-8, 334 p., 5,60 M.

L'A. a voulu expliquer ici les Actes des Apôtres comme s'il s'agissait, dans l'histoire de l'Église, d'un recommencement toujours actuel. Ce que les Actes racontent, l'Église le vit à nouveau tous les jours ; la chrétienté d'aujourd'hui s'y retrouve « contemporaine » (p. 15). Les Actes donnent la réponse de l'Esprit-Saint à beaucoup de nos questions ecclésiologiques : la communauté de Jérusalem tenait avant tout à l'enseigne-

ment des apôtres, aujourd'hui encore, le « catéchisme » est encore, malgré le dédain professé à son égard par un certain romantisme idéaliste, à la base de la vie de toute communauté chrétienne (p. 40-43) ; la prédication chrétienne n'est ni discussion ni argumentation, mais témoignage (p. 36) ; pour l'Évangile il n'y a point d'ennemi plus terrible que l'« intérêt religieux », pas plus qu'il n'y a de chemin qui mène de la philosophie religieuse à la pénitence (p. 241) ; les apôtres n'érigent pas de monument à l'endroit où le Christ s'est élevé ; l'Église ne vit pas de commémoraisons et de souvenirs mais d'un commandement et d'une promesse (p. 20) ; la mort d'Ananie signifie le jugement de Dieu sur la justice juive, laquelle voulait se baser sur les œuvres dans la communauté chrétienne (p. 65). — Il y a évidemment dans ce livre quelques passages qui pour le lecteur catholique feront figure d'énormités : ainsi l'A. reproche aux évêques catholiques allemands du temps de la Réforme, de n'avoir pas imité ces prêtres juifs qui, abandonnant leur fonction, crurent à l'Évangile (p. 82). Relevons aussi que la continuité de l'Église n'est pas assurée par l'Écriture seule, comme véhicule de l'opération du Saint-Esprit (p. 127). La confrontation de S. Paul et de S. Jacques ne satisfait pas (p. 284-291). Ces remarques pourtant ne veulent pas amoindrir la valeur et l'actualité religieuse de cet ouvrage, qui contient des pages extrêmement lumineuses sur l'Église (p. 129-140).

D. N. O.

G. Philips. — De Heilige Kerk. 2e éd. Anvers, Het Kompas, 1937 ; in-8, 272 p.

Cet ouvrage, dont la 1re édition (1934) avait été déjà si bien accueillie, a été complètement revu et augmenté dans cette 2e édition. Il constitue une vraie petite somme de l'Église. On y trouve traitées non seulement les principales questions apologétiques et dogmatiques, mais encore les actualités religieuses et les événements importants du monde chrétien au cours de ces dernières années : mouvement œcuménique, missions, action catholique, etc. On sent à chaque page l'actualité de l'exposé : partout l'A. cherche et trouve le contact vivant avec les hommes de notre époque. L'horizon du livre est large, la documentation abondante, le contenu très riche. On est étonné, par exemple, de trouver en si peu de pages (25-29) et avec autant de sûreté que de maîtrise, l'ecclésiologie et la situation actuelle des Églises orthodoxes. On constate avec une égale sympathie l'élaboration soigneuse des énoncés bibliques, notamment dans les questions disputées comme le Primat de Pierre ou la relation de l'Église et du Royaume. Pour son identification de l'Église et du Christ dans son chapitre sur le Corps mystique, l'A. nous semble encourir les critiques que nous avons formulées ailleurs, à propos des ouvrages de Deimel et de Köster. — Partout la diction est animée du souffle de cette *sobria ebrietas* qui est la caractéristique d'une foi

profonde et longtemps vécue. De ce point de vue, le présent ouvrage doit être mis en parallèle avec la célèbre étude de Karl Adam sur l'essence du catholicisme. D. N. O.

H. Berresheim. — Christus als Haupt der Kirche, nach dem Heiligen Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche. Bonn, Hanstein, 1939 ; in-8, XVI-304 p., 13,20 M.

La belle collection *Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie* (éditée par A. Rademacher, bien connu de nos lecteurs et G. Söhngen) avait déjà publié plusieurs études touchant d'assez près les questions unionistes, à savoir « L'essence de la notion de l'hérésie », « L'unité intérieure de la foi » et « La structure essentielle du Mystère ». Le présent volume essaie de rapprocher lui aussi de la notion de grâce, les questions ecclésiologiques qui ont été jusqu'ici si peu développées en théologie. La division du livre est la suivante : d'une part, le Christ considéré comme tête du Corps mystique — et ici il s'agit de la vie intérieure ainsi que de la grâce, liens essentiels entre la tête et les membres et qui créent l'unité ; d'autre part, le Christ considéré comme tête de l'Église et cela sous un triple point de vue : Église visible, fondation de l'Église et fonction du Christ dans l'Église : magistère doctoral, sacerdoce et pastorat des fidèles. A.

Fritz Heyer. — Der Kirchenbegriff der Schwärmer. Leipzig, Heinsius, 1939 ; in-8, 108 p., 3,50 M.

Dans une étude bien documentée, utilisant une quantité de sources récemment éditées, l'A. nous fait entrer dans la pensée ecclésiologique assez originale des divers groupes du mouvement des « illuminés », qui suit de très près et prétend achever la Réforme. Confrontant toujours les idées des *Schwärmer* avec la doctrine des réformateurs, il limite son enquête à la seule question du concept de l'Église, espérant à bon droit trouver là la pensée commune et caractéristique pour tous ces divers groupes, différenciés déjà très fort par leurs principes théologiques. En effet, si on laisse à part les groupes de Franck et de Schwenckfeld, tous, aussi bien les *stille Schwärmer* que les révolutionnaires, que les baptistes et que d'autres, s'unissent dans leur concept de l'Église. Tous voient dans leurs communautés la vraie Église chrétienne, qui prétend être le peuple visible et totalitaire des élus de la fin des temps.

D. N. O.

Pietro Bertocchi. — Il Simbolismo ecclesiologico della Eucaristia in Sant'Agostino. Bergame, S.E.S.A., 1937 ; in-8, 114 p., 10 L.

L'A. du présent ouvrage a vraiment quelque chose à nous apprendre, et on est heureux de connaître à son contact toute la vitalité du symbolisme

dans l'œuvre de S. Augustin, et par lui, dans toute la littérature patristique. Cette étude est de la très authentique théologie, et elle nous change de beaucoup de productions médiocres. Ajoutons que l'érudit exposé de l'A. fourmille d'aperçus théologiques particulièrement riches sur la doctrine augustinienne de l'Unité de l'Église, qui mériteraient d'être un jour développés plus au large dans cette revue. D. O. R.

Konrad Minkner. — Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law (1686-1761). Munich, Reinhardt, 1939 ; in-8, 162 p., 4,80 M.

En poursuivant les différents degrés de l'expérience mystique chez William Law tels qu'ils apparaissent dans ses œuvres, l'A. de cette étude ne manque pas de faire remarquer comment, dans la pensée religieuse de Law, l'aspect institutionnel de l'Église et sa vie sacramentelle sont loin d'avoir une importance secondaire. On a même voulu voir en Law « un anglo-catholique de son temps », et des anglo-catholiques modernes comme Mash et Charles Gore se sont réclamés de lui. C'est peut-être la caractéristique de sa physionomie mystique qui fit que les écrits de Law portent en général la marque d'une indéniable sérénité et de bon sens, tout en étant en même temps d'une grande pénétration religieuse. Plus que Jacob Boehme, dont il a fait pour une grande part son maître, Law est un « théologien » qui tient aux fondements théologiques et dogmatiques de sa doctrine, et l'A., en se basant sur l'autorité d'Evelyn Underhill, fait remarquer à ce propos son attrait spécial pour S. Jean de la Croix vers lequel le pousserait une certaine congénitalité de pensée et de tempérament. La présente étude, la première en langue allemande, constitue une excellente introduction à la pensée riche et éclairée de ce mystique anglais. D. T. S.

Ludwig Biehl. — Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. (Görres-Gesellschaft, 75). Paderborn, Schöningh, 1937 ; in-8, 174 p., 9,80 M.

Il est particulièrement intéressant à notre époque d'examiner quelle a été et quelle doit être l'attitude d'un chrétien en face du pouvoir constitué, et cela au point de vue de la prière publique. L'A. commence par montrer que les juifs, envoyés en exil à Babylone, hésitaient sur la politique à suivre. Et le prophète Jérémie leur rappelle le devoir de prier pour le souverain tout infidèle qu'il soit. Le christianisme a apporté au monde la distinction essentielle entre le *jus publicum* et le *jus sacrum* qui jadis se trouvait réuni en la personne du Souverain. Tous les Pères, depuis Justin, Cyprien, Tertullien, Origène, etc., insistent sur ce que les chrétiens doivent prier et cela publiquement, pour le Souverain. Ceci n'implique, évidemment, aucune adoration de sa « divinité ». Et les chrétiens se sont exécutés, et avec quels accents émouvants, dans ce devoir civique, même aux pires époques de la persécution. Les premiers

chrétiens ne priaient pas pour « la conversion au christianisme » de l'Empereur, parce que l'idée qu'un tel personnage pourrait devenir chrétien ne leur était jamais venue à l'esprit, mais ils reconnaissaient le principe de l'autorité civile venant de Dieu. L'A. poursuit son examen à travers les âges par l'étude d'innombrables textes et documents, tant de la liturgie latine que byzantine et même russe. Nous avons lu l'ouvrage avec un vif intérêt. A.

Martin Marprelate. — Lords over God's Heritage? Londres, C.L.A., 1939; in-8, 16 p., 4 d.

La question du droit de nomination des évêques revient périodiquement sur le tapis, et cela particulièrement souvent dans les pays britanniques anglicans. On comprend que le gouvernement — et cela d'autant plus que se développe l'étatisme — tient à avoir la haute main sur ces « agents formateurs et contrôleurs de l'opinion publique », ou au moins d'une grande partie d'elle. Mais on comprend aussi combien cette dépendance peut devenir préjudiciable aux intérêts chrétiens dans l'éventualité d'un gouvernement a-religieux. — L'A. a admirablement exposé toute la situation : il n'a pas peur d'appeler les choses par leur nom. Il envisage les raisons historiques, politiques, psychologiques et religieuses et plaide que dans cette difficulté il serait fort à souhaiter que la question soit solutionnée prochainement et dans le sens de la liberté chrétienne. A.

A. Villien. — Histoire des Commandements de l'Église. 3e éd. entièrement revue, Paris, Gabalda, 1936; in-12, XII-358 p., 16 fr.

Cet ouvrage est un exposé clair, consciencieux et scientifique de l'histoire de la législation relative aux commandements de l'Église. Il fait toucher du doigt, d'une part, le respect qu'avaient les anciens pour toutes sortes d'institutions qui paraissent périmées à beaucoup de personnes aujourd'hui, et émanent cependant de la simple conception vraiment chrétienne de la vie, et d'autre part jusqu'à quel point nos générations sont laïcisées. Tous les éléments de la vie étaient jadis marqués de l'influence de l'Église. Le signe chrétien ne vit plus sur les choses, et si rares sont ceux qui le comprennent encore, que la hiérarchie elle-même a, en beaucoup de points, comme laissé tomber les bras devant une lutte inégale. Pourra-t-on jamais porter remède à cet état ?

D. O. R.

Borwin Rusch. — Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie. (Schriften der Albertus-Universität, T. 3). Berlin, Ost-Europa-Verlag, 1936; in-8, 147 p., 6,30 M.

Les fonctions des membres de la Curie et de la Cour pontificales au

XIII[e] siècle n'ont pas été étudiées jusqu'ici de façon systématique. Cette époque est importante cependant car c'est celle de l'apogée de la papauté ; l'administration et les dignités ne se modèlent plus sur la Cour de Byzance, mais sur la Cour impériale de Frédéric II et sur la Cour française de cette époque, tout en gardant un caractère religieux différent de ces cours profanes. Les rouages administratifs sont la Chancellerie, la Chambre Apostolique, la Pénitencerie, les Tribunaux et les organisations de bienfaisance. Les dignitaires ont charge respectivement de la personne du Pape, du palais et des cérémonies ou de l'économie domestique.

D. T. B.

Norbert Rocholl. — Vom Laienpriestertum. Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1939 ; in-16, 184 p., 3,60 M.

Ce petit livre écrit par un laïc marié, et en collaboration semble-t-il avec sa femme, est un plaidoyer vivant et magnanime pour la réhabilitation du baptisé non-prêtre dans sa dignité de chrétien croyant et conscient de son état. Son actualité est indiscutable. On y trouve, basées sur un fondement théologique emprunté à S. Paul, des pensées très élevées sur la vocation du chrétien et son rôle essentiel pour l'édification de l'Église, sur sa participation réelle au sacerdoce du Christ, sur la messe et le culte qui l'entoure — celle-ci étant nécessairement pour lui aussi le centre de sa vie et le point de départ de toute son activité —, sur la continuation enfin de sa fonction sacerdotale jusque dans sa vie d'époux et l'acte conjugal lui-même. Ce livre illustre au suprême degré la parole de S. Léon le Grand : *Agnosce, Christiane, dignitatem tuam.*

D. N. O.

Pan. N. Trembelas. — *Ὑπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολὰς τοῦ Παύλου.* Athènes, Edition Zôè, 1937 ; in-8, 734 p.

On est heureux de présenter ce copieux commentaire de M. le prof. Trembelas sur les Épîtres de saint Paul. L'A. a voulu donner une interprétation claire, complète et authentique de la pensée de l'Apôtre. Subordonnant la méthode à son but, il ne s'est pas proposé de faire œuvre exclusivement critique, philologique ou théologique tout en utilisant les remarques que lui suggèrent ces disciplines pour éclairer le sens des textes. Celui-ci est paraphrasé en néo-grec dans une colonne en regard du texte reçu, qui est cité d'après trois éditions du N. T. : celle de la Société Biblique, édifiée à Cambridge en 1847 ; celle publiée par la firme Zôè en 1929 qui reprend le texte établi antérieurement par les soins de l'Église de Constantinople ; celle, enfin, d'Eberhard Nestlé. Lorsqu'une divergence intervient entre ces textes, l'A. s'est rangé en faveur de la lecture garantie par deux d'entre eux. Pour la division en paragraphes il a suivi Nestlé.

Ce qui donne au livre de M. Trembelas son intérêt particulier, c'est le commentaire littéral dont il a accompagné son édition. Il le présente à la manière des ouvrages des Pères et des docteurs du moyen âge. La part personnelle de l'A. est certes considérable, mais il n'a pas voulu faire œuvre originale ; son but a été de préciser la pensée de S. Paul à travers la tradition chrétienne. C'est pourquoi appel est fait aux commentaires des Pères et des exégètes anciens. Ils ont été extraits des œuvres complètes heureusement conservées pour S. Jean Chrysostome, Théodoret et S. Jean Damascène ; d'autres furent tirés des *Catenae* qui nous les ont transmis ; d'autres enfin, en particulier ceux de S. Athanase et des Cappadociens ont été livrés par la lecture de leurs œuvres. Dans son introduction l'A précise les éditions dont il s'est servi. Parmi les commentateurs modernes le choix est assez limité ; on pourrait regretter que l'exégèse catholique ne soit pas plus et mieux représentée.

Cette remarque n'enlève rien à la valeur de l'ouvrage. Aux lecteurs désireux de s'initier à la pensée paulinienne, il présente texte, traduction, commentaire. L'introduction à chacune des Épîtres tient compte des travaux récents. Le commentaire est avant tout traditionnel et l'harmonie avec la pensée des Pères est la meilleure recommandation de l'ouvrage. D. P. Dumont.

P. Léon Veuthey. — La Pensée contemporaine. Problèmes et solutions critiques. Paris, Aubier, 1939 ; in-12, 284 p., 20 fr.

Six chapitres précieux sur les thèmes fondamentaux de la pensée contemporaine, à savoir les problèmes de la Raison, de la Logique, de la Causalité, de la Transcendance, de Dieu et des Valeurs. Exposé fort vivant, basé sur les *dicta* du Congrès international de philosophie tenu à Paris en 1937. Cette synthèse prouve une fois de plus « l'unité de l'esprit humain », unité et accord dont les philosophes eux-mêmes sont si souvent empêchés de se rendre bien compte. L'A. fait réellement preuve d'une longue expérience de la critique et de l'histoire de la philosophie.

D. T. S.

Aloys Wenzl. — Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. Leipzig, Meiner, 1939 ; in-8, VIII-188 p.

Cette « philosophie » est un essai sérieux et digne d'attention de trouver à travers la pensée moderne, si étroitement liée à l'idéalisme et à la science expérimentale, une doctrine ontologique qui, au dire de l'A., ne serait pas trop éloignée des formules aristotéliciennes. On voudrait pouvoir appliquer à l'A. la phrase d'Aristote sur Anaxagore : « Il est le seul sobre au milieu d'hommes ivres »... Certains axiomes pourtant semblent bien quitter les bases solides du savoir pour tomber dans le

pur verbalisme (p. ex. p. 137 : diesen Willen zu seelischem Sein mit seinen Sinnmöglichkeiten und Glücksmöglichkeiten am Sein und Sinn wollen wir uns nicht scheinen, Geist zu nennen). N'est-ce pas aussi pour le moins étrange, sinon blasphématoire d'appeler Dieu « Beschrenktes Sein » (Etre borné) ? Nous devons renoncer à aligner encore d'autres énonciations de ce genre. D. B. S.

Jean Lapchine. — La synergie spirituelle. (Bulletin de l'Assoc. russe de Prague, II, Sc. Phil., 6). Prague, Université russe, 1935 ; in-8, 34 p.

La science, l'art et la morale, les trois domaines de l'activité humaine, n'existent pas à l'état pur, mais se compénètrent, exerçant l'un sur l'autre une influence réciproque, qui peut être nuisible ou féconde quant au résultat final. On étudie ici les différentes combinaisons d'interdépendance possible, dont six cas de paralysie et dix autres de synergie, c'est-à-dire d'intensification réciproque des trois sphères de l'activité spirituelle de l'homme. D. T. S.

J. Lapchine. — La phénoménologie de la conscience religieuse dans la littérature russe, I et II. (Bulletin de l'Association russe de Prague, 28 et 35). Prague, Université russe, 1937 ; 2 fasc. in-8, 40 et 42 p.

Sans vouloir faire de la psychologie religieuse, mais restant sur le terrain de l'empirisme enregistré, l'A. présente ici un tableau assez impressionnant des états d'âme religieux tels qu'on en trouve de fréquentes descriptions chez les écrivains russes des deux derniers siècles. On pourrait ici profiter d'une étude antérieure du même auteur et remarquer parmi les passages cités de curieux exemples de « synergie spirituelle ». On constaterait aussi qu'il ne s'agit pas toujours ici d'une synergie dans le sens positif, mais très souvent d'une « paralysie » au détriment de la pureté du véritable sentiment religieux. Vérité dont beaucoup de publications russes modernes qui s'efforcent de faire connaître à l'Occident l'ancienne Russie, ne se rendent pas toujours suffisamment compte. D. T. S.

Sergius Hessen. — Weltanschauung, Ideologie, Bildung. (Bulletin de l'Association russe à Prague, 2). Prague, Université russe, 1934 ; in-8, 44 p.

L'*Idéologie*, dans l'acception du mot telle qu'on la trouve ici, c'est somme toute la pétrification d'une philosophie dont les racines ne plongent plus dans sa véritable terre d'origine, qu'est la *Weltanschauung* primordiale, principe de vitalité pour la pensée aussi longtemps qu'elle tend à se surpasser elle-même dans l'objectivité de la vérité, et se préservant ainsi de toute mauvaise dialectique qui aboutirait à la tyrannie d'une idéocratie. La 1re partie de ce fascicule sert à l'éclaircissement de ces

concepts, tandis que la 2e les applique au problème de l'éducation. L'art pédagogique exige la profession courageuse d'une *Weltanschauung* propre, non pas cependant comme une doctrine achevée, mais comme la concrétisation dynamique de la propre personnaliité, laissant ouverte une large marge à des possibilités nouvelles par laquelle est enlevée à l'enseignement toute contrainte qui entraverait la libre expansion dans le développement personnel du disciple. D. T. S.

Mohammad Mahmud Ahmad. — Die Verwirklichung des Summum Bonum in der religiösen Erfahrung. (Christentum und Fremdreligionen, 7). Munich, Reinhardt, 1939 ; in-8, 157 p., 4,80 M.

L'éditeur de ce livre est Friedrich Heiler. Il nous explique dans sa préface que l'A., de religion mahométane, chargé de cours à la faculté de philosophie de l'Université d'Aligarh, s'occupe de la problématique de la philosophie religieuse occidentale, et traite ici de la valeur objective de la philosophie religieuse. « Il cherche à la résoudre, dit Heiler, sur la base de la religion hindoue, en voyant l'essence de la religion dans l'union mystique entre le fini et l'infini ». La vision de la valeur suprême et l'union avec elle dans l'acte mystico-extatique est-elle une réalité métaphysique ou n'est-elle qu'un processus intrapsychique ? Tel est le problème envisagé par l'A. Dans la 1re partie de son ouvrage, il fait la phénoménologie de l'expérience religieuse et en constate la conformité fondamentale dans cinq grands groupements de religions : l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme, le christianisme et l'islamisme, où partout la réalisation du *summum bonum* se présente, à l'analyse de notre A., comme l'union finale avec l'objet contemplé. Dans la 2e partie, il établit une confrontation entre les phénomènes de la parapsychologie moderne, et arrive à voir dans la vision et l'union mystique une extension des phénomènes de clairvoyance et de télépathie à l'infini du monde divin. Vient ensuite une interprétation gnoséologique de cette expérience du *summum bonum* en guise de conclusion. « Ainsi, dit Heiler de l'ensemble, la conception philosophico-religieuse de l'A. constitue un fécond trait d'union entre la mystique hindoue et la pensée occidentale », « une synthèse qui réclame l'attention de la philosophie religieuse et de la théologie occidentales ». Contre quoi, pour ce qui concerne la théologie, nous croyons qu'elle aura ici plus à réfuter qu'à apprendre, et qu'elle devra protester de voir le christianisme traité d'égal à égal avec les autres religions, dans lesquelles elle pourra découvrir quelquefois une intuition subtile de l'unité de l'être, mais ne représentant somme toute qu'une mystique qui tourne à vide. D. T. S.

Eckart Peterich. — Die Theologie der Hellenen. Leipzig, Hegner, 1938 ; in-8, 504 p.

Cet ouvrage, ressortissant à la science des religions, est le fruit d'une érudition très large et extrêmement solide, dégagée de toute lourdeur professorale et empreinte au contraire d'un charme poétique de haute et belle envergure. Partant de cette conception initiale qu'il y a « entre la pensée religieuse des Grecs — même des premiers temps — et la nôtre une continuité ininterrompue (s'il en était autrement, dit-il, notre intérêt passionné pour tout ce qui est hellénique serait inconcevable et injustifiable), l'A. s'affranchit des liens ordinaires qui retiennent les savants aux faits, pour pénétrer en métaphysicien les obscurités de la religion des Danéens qui se révèle ici pure lumière. S'appuyant sur les théories d'Usener sur les noms divins et les « dieux spéciaux » (*Sondergötter*) il découvre dans les divinités du début de la culture occidentale des idées-forces (*Gedankenmächte*) sans anthropomorphisme, liées à une éthique très ferme, et à une eschatologie dont la récompense dans l'au-delà est comparable aux conceptions élevées des israélites. C'est l'époque d'Homère — et la période suivante, toute païenne — qui fit descendre ces dieux sur la terre, les privant de leur transcendance et de leur valeur idéale, pour plonger finalement l'âme grecque dans un scepticisme sombre et dualiste — n'en déplaise à notre classicisme qui croit lui trouver de la luminosité. Par les vieux physiciens cependant (Thalès, etc.) et les théologiens (Épiménide, Théagène, Phérécide) qui auraient recueilli à travers le voile de la pensée homérique l'héritage des Danéens, point encore la clarté du plein jour (ceci rappelle un peu Soloviev sur Platon). L'A. ne poursuit pas son étude par delà les pré-socratiques, dont il esquisse l'influence dans l'Italie du Sud. — On peut entrevoir, à travers ces quelques notes trop sommaires, la moisson riche, originale et nuancée de ce livre séduisant. Pour être objectif cependant, il nous faut bien reconnaître le péril que présente un ouvrage construit entièrement sur une intuition initiale, ce qui pousse évidemment l'A. à éluder à dessein certaines difficultés encombrantes pour l'unité de sa construction.

D. B. S.

J.-H. Rilliet. — La conception du Salut dans l'œuvre d'Alexandre Vinet. Genève, Labor, 1939 ; in-8, 284 p.

Vinet est un romantique. Chateaubriand, Madame de Staël, et, à travers eux, Rousseau ont formé sa conception de l'homme. Pour Vinet, l'homme est sentiment et conscience et non pas avant tout raison. C'est cette façon de voir qui influence l'apologétique de Vinet, et elle détermine sa théologie du salut. Celle-ci — l'A. le note avec beaucoup de flair — est fort proche du catholicisme ; on pourrait même dire qu'elle constitue une base précieuse de discussion et de rapprochement entre théologiens. Il est vrai que c'est aussi le point que les auteurs protestants, tant orthodoxes que libéraux, reprochent le plus à Vinet, mais son influence reste cependant si grande, surtout comme mise en garde contre un certain danger d'antinomisme qu'il faut savoir gré au jeune écrivain

de l'avoir étudiée ; comme il faut lui savoir gré aussi d'avoir publié une nouvelle mise au point de positions théologiques fort intéressantes. A.

H. Peltier. — Pascase Radbert, Abbé de Corbie. Amiens, Duthoit, 1938 ; in-8, 296 p.

On peut dire de cette monographie qu'elle est presque exhaustive. Non seulement l'A. s'est attaché à son personnage en théologien et en historien, mais il a voulu en retracer la physionomie avec la vénération et la piété qu'on aurait envers un ancêtre. Aucune recherche n'a été épargnée, aucune étude négligée. Pascase Radbert fut préposé à la charge abbatiale de la célèbre abbaye picarde en l'époque où les relations de celle-ci avec la cour carolingienne la mettaient le plus en vue et compliquaient sa vie religieuse. Radbert, qui aimait les rôles effacés, résigna ses fonctions au bout de quelques années afin de s'adonner à l'étude, pour laquelle il se sentait mieux fait. Théologien de grand mérite, il lui revient de s'être mis dans la tradition de son époque avec toute la docilité classique envers les Pères, en même temps qu'avec un goût personnel de la recherche, ce qui rendit son œuvre particulièrement originale et féconde. Son réalisme eucharistique en fait un précurseur lointain de la théologie postérieure. Ses vues sur la foi et sur l'Écriture sont riches et vivantes. Centrée sur le Christ mystique, la théologie de Radbert présente une grande unité, dans laquelle la controverse a joué plutôt le rôle de stimulant. Le présent ouvrage sent un peu le travail. On ne peut le reprocher à l'A., qui l'a écrit comme thèse universitaire : elle est suggestive à beaucoup de points de vue, et fait revivre avec bonheur le cadre plus élargi de la pensée médiévale qu'elle effleure constamment.

D. O. R.

Eva Tea. — Lo spirito religioso e il Novecento. (I quaderni del cattolicismo contemporaneo). Milan, Vita e Pensiero, 1937 ; in-12, 52 p., 1,50 L.

Trois courts chapitres sur « le chrétien et l'art », « l'architecture nouvelle » et « les nouveaux arts figuratifs », où l'on sent l'influence de l'aristotélisme chrétien de l'école française avec son pieux esthétisme. Ces pages sont du reste bien écrites et contiennent des remarques judicieuses sur l'art du *novecento*, sur sa valeur positive et sur les possibilités de son approfondissement religieux. D. T. S.

Ehrhard Buchholz. — Blaise Pascal. Die Lebensgeschichte eines Wahrheitsuchers. Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1939 ; in-8, 240 p.

Dans la formation du nouveau spiritualisme allemand d'après 1918, un penseur anti-intellectualiste et en apparence totalitaire comme Pascal devait nécessairement exercer une force attractive de large étendue.

Aussi, s'est-il trouvé des traducteurs de renom — parmi lesquels R. Guardini — pour pousser la pénétration jusqu'au tréfonds de cet esprit pourtant si essentiellement français. Le présent travail prétend moins être une contribution spéculative au problème pascalien qu'une esquisse de sa personnalité et de sa pensée pour un public plus large. L'A. a su néanmoins se maintenir au niveau requis dans une introduction plus approfondie. Nous nous demandons s'il a pu comprendre la problématique catholique de l'« affaire » Pascal — mais ceci ne nuit en rien à la valeur de ce livre. D. B. S.

Rudolf Pfister. — Das Problem der Erbsünde bei Zwingli. (Quellen und Abhandlungen, IX). Leipzig, Heinsius, 1939 ; in-8, XVI-120 p., 5 M.

L'Église réformée de Suisse refait textuellement ses études sur la théologie de Zwingle, car les dernières synthèses sur ce réformateur datent déjà d'un siècle (1853). Le présent opuscule est la première monographie concernant l'opinion de Zwingle sur le péché originel depuis le propre écrit de Zwingle sur cette question (1526). — Nous trouvons ici, dans un cadre historique et idéologique très vivant, coloré et bien écrit, 1° l'exposé systématique de la question (et par rapport à la situation des nouveaux nés et de leur baptême) ; 2° l'influence exercée sur Zwingle et sur la formulation de sa thèse par Luther et ses contemporains ; 3° l'examen critique de la thèse sur le péché originel du point de vue scripturaire et contre la *confessio Augustodana*, trop catholique au goût de Zwingle. La conclusion absout le réformateur du reproche de pélagianisme et plaide sa cause comme étant parfaitement orthodoxe (protestante). A.

Einar Molland. — The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, J. Dybwad, 1938 ; in-8, 186 p.

Le canon néotestamentaire, définitivement fixé à la fin du IVe siècle (ses traits essentiels étaient déjà précisés au milieu du second), a eu à surmonter les contrecoups du dualisme que Marcion et la gnose s'efforcèrent d'établir entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Les grands alexandrins Clément et Origène ont joué un rôle historique important en défendant le principe de l'Unité de la Loi et de l'Évangile, en tant que même vérité d'une seule révélation divine. — Paul et l'Église primitive ont vu dans le terme « évangile » le résumé de tout le salut. Au cours du second siècle, on préfère appeler « Évangile » les récits de la vie de Jésus ; on insiste alors sur l'unité des quatre versions et sur l'annonce du salut qui dépasse la pure rédaction historique de ces exposés. — Clément connaît, outre les évangiles canoniques, l'évangile des Égyptiens qu'il distingue de la vraie tradition apostolique. Le canon apostolique représente l'harmonie entre la Loi et l'Évangile. Les pp.

16-69 traitent en détail de la doctrine de Clément sur les deux testaments et sur les éléments de vérité de la philosophie grecque. Le Christ est la clef qui explique la philosophie grecque, comme il est celle des prophètes hébreux. Clément en arrive à la conception d'un unique testament valable pour tous les temps. Le Nouveau Testament s'intègre dans une unité de la révélation en s'adjoignant tous les justes depuis la création. — Aux deux alliances correspondent les leçons de *Pistis* et de *Gnosis*. La foi baptismale nous introduit dans une nouvelle vie pneumatique. En principe Clément établit, contre la gnose, que chaque baptisé est gnostique, puisque appelé à la véritable connaissance. Aussi n'admet-il pas la distinction entre *psychique* et *gnostique* à l'intérieur du christianisme. Comme la foi se révèle dans les œuvres, la « gnose » se révèle dans l'amour. Ainsi le gnostique est chez lui dans l'Évangile. Pour Clément, Mt, Mc, Lc et Jo sont simplement les évangiles. Mais, d'accord avec la linguistique, il attribue aussi le terme Évangile à toute la doctrine chrétienne, et même à la personne du Christ, vérité tout court. L'Évangile a aussi besoin pour lui, comme critère de vérité, du témoignage de l'Église et de la Tradition apostolique (p. 85-200).

Origène, reprenant avec plus de méthode la lutte contre la critique de Marcion, nous introduit de plus en plus à la compréhension du détail. L'allégorie est l'outil qui lui permet de fondre en une unité les données des deux Testaments. Elle permet de spiritualiser la Loi. L'Évangile est la Loi spirituelle, la charte du véritable peuple de Dieu, la plénitude de toute loi divine. L'Évangile explique la Loi en lui infusant la liberté de l'Esprit-Saint. La science des scribes, attachée à la lettre, ne peut révéler le vrai contenu du livre. Elle laisse la place au Christ, et à la force de son Esprit (p. 100-136). Mais l'Esprit-Saint projette aussi ses clartés sur le récit historique de la manifestation du Verbe de Dieu (p. 136-144). Origène en vient à la notion de l'Évangile éternel, la vérité ultime qui, au delà de l'histoire humaine, représente le monde divin. Par cette dernière spiritualisation, Origène s'essaie à transposer l'eschatologie cosmique en mystique. Finalement, l'adepte de l'Évangile éternel, le vrai gnostique regarde le Logos dans la vraie lumière de sa divinité. — Les deux grand alexandrins ont eu le mérite inestimable d'avoir placé l'évangile du Christ — vérité totale du salut — au milieu de la vie chrétienne et de l'histoire humaine, en rejetant toute opposition ou dualisme dans l'histoire du salut. — Molland s'est tenue également à l'écart des interprétations extrêmes d'Origène (de Faye, H. Koch) et des exposés généraux sur le néoplatonisme des Pères d'Alexandrie. Pour Clément, il aurait pu tirer un bon parti du livre de H. Kutter, *Clemens Alexandrinus und das Novum Testamentum*. Dans l'appréciation des écrits d'Origène il eût pu marquer plus nettement dans le Commentaire *in Matth.* les discussions entre les ébionites et d'autres sectes judaïsantes.

D. H. KELLER.

Abbot Cabrol, O.S.B. — The Year's Liturgy. I : The Seasons. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1938 ; in-12, XVI-276 p., 7/6.

A la suite de dom Guéranger de Solesmes (*l'Année liturgique*, 15 vol.) et de l'ancien abbé de S. Paul à Rome, actuellement cardinal Schuster (*Liber sacramentorum*, 9 vol.), voici, du défunt abbé de Farnborough un commentaire des messes et offices de l'année liturgique. Ce premier volume comprend tout le cycle complet de Noël et Pâques. Un second volume sera consacré au cycle sanctoral. A.

D. G. Dix. — The Question of Anglican Orders. Letters to a Layman. Westminster, Dacre Press, 1944 ; in-12, 94 p., 4/6.

Cette brochure est un plaidoyer en faveur de la validité des Ordres anglicans. Elle n'est nullement une polémique, car nous n'y apprenons presque rien des objections du correspondant, ami de l'A., qui a recours à sa direction de conscience, et chez qui les doutes sont nés à la suite de conversations avec un prêtre catholique et la lecture du livre de E. C. Messenger, The Reformation, the Mass and the Priesthood (cfr *Irénikon*, XIII, (1936), p. 611 et XV, (1938), p. 106). Le P. Dix n'argumente pas, il expose les faits et exprime sa conviction. D'abord cette question pour un anglican n'est pas, comme pour un catholique, une question purement théorique : elle est vitale ; les arguments scientifiques n'ébranlent pas une conviction basée sur tout un passé de loyauté à l'Église d'Angleterre ; mais ce qui est plus sérieux c'est la décision de Léon XIII dans la Bulle *Apostolicae curae* de 1896 ; pour un anglo-catholique cette décision est importante. Or elle se réfère principalement au défaut de la forme du sacrement dans ces « ordinals » anglicans de 1550, 1552 et 1662 et au défaut d'intention des évêques anglicans de conférer dans le sacerdoce le pouvoir de consacrer et de renouveler dans la messe le sarcifice de la croix. Le P. Dix répond que les formulaires anglicans ne sont pas plus imprécis que les formulaires des IIIe, IVe et Ve siècles et que l'intention est clairement exprimée dans la préface aux formulaires d'ordination. — La brochure ne dit pas si la conviction de l'auteur des lettres a raffermi celle déjà ébranlée de son correspondant, mais le lecteur ne pourra s'empêcher de sympathiser à ce drame de deux âmes. D. T. B.

Moritz Zobel. — Das Jahr des Juden in Brauch und Liturgie. Berlin, Schocken, 1936 ; in-12, 208 p.

Il nous manquait encore dans l'abondante littérature concernant les juifs et la question juive, une description systématique des usages et coutumes de la communauté juive dans sa vie familiale, publique et synagogale. Tout est ici distribué suivant le cours de la journée, de la semaine, du mois et de l'année : prières, récitation de psaumes, lamen-

tations des justes à minuit, différentes fêtes avec leur riche rituel, son de la trompette, jeûnes, lectures de la Loi et des prophètes, etc. En esquissant cette vie liturgique d'une communauté juive, l'A. nous ouvre des perspectives sur un monde presque inconnu, beau comme ces « villes de Juda qui ont encore une espérance ». D. N. O.

R. P. Joseph Nakhlé, Basilien Salvatorien. — Les « Prosomoia » ou Chants-types de l'Église grecque. Saïda (Liban), 1939 ; in-8, 48 p.

Il faut savoir gré à l'A. d'avoir entrepris cette édition des *Prosomoia* pour les différents chants caractéristiques de l'Office byzantin : stichères, kathismes, kontakia et exapostilaria. Le R. P. suggère certaines corrections aux éditions dont il a extrait les pièces liturgiques qui composent son recueil. Il nous annonce, en préparation, l'Office de la Grande Semaine et de Pâques avec la notation musicale byzantine. Cette édition rendra grand service et on ne peut que souhaiter sa rapide publication.
D. P. D.

A. Schlatter. — Petrus und Paulus nach dem ersten Petrusbrief. Stuttgart, Calwer, 1937 ; in-8, 180 p.

L'A. donne ici, d'une manière originale et très indépendante, une exégèse de la 1re épître de S. Pierre. Qui est ce Pierre, se demande-t-il, qui parle ici à l'Église d'Asie Mineure ? Il annonce la Révélation prochaine du Christ, sans être pourtant un apocalyptique ; il parle du baptême sans qu'on voie encore de catéchuménat ; il oblige l'Église à la souffrance sans parler de martyre. Il transmet aux fidèles l'Évangile du Christ, source de leur force, et il parle de leur espérance, source de leur joie au milieu de tribulations. Toute l'épître montre que celui qui parle n'est ni un rabbin converti, ni un philosophe devenu chrétien, ni un disciple de S. Paul, mais bien le Pierre des Évangiles, le disciple de Jésus-Christ, porteur lui-même de son évangile. D. N. O.

Denys Gorce. — Lettres spirituelles de Saint Jérôme. II, Les exemples. (Bibliothèque patristique de spiritualité). Paris, Gabalda, 1934 ; in-16, 212 p.

La « bibliothèque patristique de spiritualité », qu'avait jadis si courageusement commencée la maison Gabalda, n'a qu'un tort : c'est d'être devenue totalement improductive depuis plusieurs années. La matière cependant ne manque pas, ni les travailleurs : productions lentes à s'épuiser, peut-être, mais combien utiles aux générations présentes ! Ce second volume de lettres de S. Jérôme, publiées par le Dr. Gorce, contient, outre une introduction animée d'une trentaine de pages, sept lettres : à Marcella (deux), à Héliodore, à Pammachius, à Oceanus, à Eustochium (sur sainte Paule : la plus importante), à Principia. La traduction est excellente et se lit avec la plus grande facilité. D. O. R.

Antoine le Grand, Père des moines. — Sa vie par S. Athanase et autres textes traduits et présentés par le P. B. Lavaud, O. P. — Lyon, Éd. l'Abeille, 1943 ; in-12, XLVIII-150 p.

Cet ouvrage est illustré de trois reproductions de tableaux anciens de S. Antoine conservés aux Musées de Berne et de Fribourg. L'éloge de la vie de S. Antoine est superflu : elle contient dans un récit vivant et écrit sur des souvenirs personnels la doctrine de S. Athanase sur la vie érémitique et l'exercice de la contemplation. Pour faire goûter cette doctrine comme on la goûtait jadis, il fallait lui donner une présentation nouvelle : d'abord une traduction française fidèle et très vive ; une introduction sur la vie au désert et ses sources d'information et enfin quelques textes complémentaires anciens rappelant des souvenirs de S. Antoine l'ermite. Le P. Lavaud a réalisé toutes ces conditions et présente rajeuni le plus ancien traité d'ascèse et de contemplation ; il sera lu avec autant d'intérêt et de fruit que le firent les générations chrétiennes des IVe et Ve siècles. D. T. B.

Dmitri Mereschkowski. — Franz von Assisi. Munich, Piper, 1938 ; in-12, 300 p.

Le présent ouvrage est plus qu'une biographie de saint François. C'est tout d'abord une analyse générale de son histoire intérieure, de sa vocation vraiment unique d'apôtre de la liberté chrétienne, de cette liberté dans l'Esprit dont la pauvreté absolue ne fut que le moyen radical de sa montée vers l'Église spirituelle, annoncée par le grand Joachim de Flore, et enfin, de son renoncement sur sa montagne de Nébo. Mais partout, derrière François, c'est la vision du prophète de Calabre, avec ses vues sur l'Église, l'Esprit-Saint, l'Évangile éternel, qui apparaît. Un appel vers cette Église libre et œcuménique retentit dans chaque parole de ces spirituels du XIIe siècle, et M. nous fait tenir dans une espérance convaincue, que, malgré tout, son avènement répondra un jour aux prophéties de Joachim et aux efforts surhumains du grand saint François. — Quelques erreurs à signaler : p. 174, le publicain *Zacharie* (au lieu de Zachée) ; aux notes 275 et 277 *Bernard de Clairvaux* (au lieu de Bernard de Sienne). D. N. O.

G. Meersseman, O. P. — Giovanni di Montenero O. P. Difensore dei Mendicanti.. Studi e Documenti sui Concili di Basilea e di Firenze. Institutum historicum FF. Praedicatorum, Romae ad S. Sabinam. (Dissert. Hist. X.) Rome, l. c., 1938 ; in-8, XII-166 p.

Les privilèges accordés par le Saint-Siège aux Ordres mendiants furent violemment attaqués par les séculiers, dont ils menaçaient les positions. Parmi ces faveurs, les facultés de prêcher et d'administrer le sacrement de pénitence dérivaient de la juridiction universelle et immédiate exercée

par le Pontife Romain sur toute l'Église. On comprend donc aisément comment la défense des Mendiants se trouva liée avec celle de l'autorité pontificale. Un épisode du concile de Bâle, la publication d'une bulle fictive en date du 11 février 1434 contre les Mendiants, et les controverses qui l'entourèrent mirent en relief le dominicain Jean de Montenero, qui présenta à l'assemblée son *Defensorium Mendicantium* en vue d'obtenir un désaveu officiel du faux. Cette pièce apocryphe devait être reprise et publiée avec force de loi par le conciliabule schismatique en 1443. — L'A. publie le texte successif des deux documents et celui du *Defensorium* de Montenero. Il dégage la doctrine ecclésiologique de celui-ci et met en relation l'exposé qu'il en fit dans l'apologie de la primauté romaine au concile de Florence avec les thèses contenues dans le *Defensorium*.

D. P. D.

D. Cajus Fabricius. — Corpus Confessionum. (Fasc. 49-52). Berlin, de Gruyter, 1943-44 ; in-8.

Nous classons ci-après les fascicules suivant l'année de leur publication :

1943 - 18e Partie : Les fasc. 49, 50, 51 concernent le Presbytérianisme d'Amérique : on y trouve la suite de la Déclaration du Synode de Philadelphie (1741) ; le plan d'union entre New-York et Philadelphie (1758) ; l'Acte de reconnaissance de l'Église presbytérienne d'Amérique par celle d'Angleterre (1788) ; les changements apportés par les presbytériens d'Amérique en 1788 et 1829 à la Confession de Westminster ; le plan de réunion de l'ancienne et de la nouvelle école de 1801 (compléments de 1837) ; les Actes des Synodes associés du Nord et du Sud en 1811 et 1830 et des Synodes séparés de 1845 et 1860 (ancienne école), 1850 (nouvelle école) ; l'Adresse de l'Assemblée du Sud en 1869 ; la pacification et la réunion des presbytériens et la formation de l'Église presbytérienne unie en 1858 ; les Actes d'Union de l'ancienne et de la nouvelle école en 1869 ; la Confession de foi de l'Église presbytérienne de Cumberland 1883 ; un court exposé de la foi réformée à l'Assemblée générale de 1902 ; la Constitution de l'Église presbytérienne rédigée aux Synodes de New-York et Philadelphie en 1788 et amendée en 1805-1920. (Annexe concernant la prière et le culte publics).

1944 - 18e Partie : Le fasc. 52 (suite du précédent) contient les Annexes à la Constitution (actes administratifs insérés à l'Assemblée générale de 1894 et aux Assemblées générales de 1871, 1885, 1887 relatifs à la procédure). — Pour terminer, ce fascicule donne les articles de foi approuvés par le Synode de l'Église presbytérienne d'Angleterre, tenu à Liverpool le 1er mai 1890 et le recueil des cantiques des presbytériens.

D. T. B.

Paul F. Douglass. — The Story of German Methodism. Cincinnati, The Methodist Book Concern, 1939 ; in-8, XVIII-298-64 p., 2,50 dl.

Dans cette histoire du méthodisme allemand, l'A. nous conte, chiffres,

statistiques, documents et photos en main, comment l'émigration compacte de citoyens allemands au milieu du siècle passé avec Wilhelm Nast comme figure missionnaire à l'avant-scène, parvint aux États-Unis et y forma peu à peu une puissante organisation ecclésiastique et sociale. Il raconte ensuite comment le méthodisme d'expression allemande des États-Unis missionna le « Vaterland », la Suisse et même d'autres pays plus lointains. Pendant la guerre de 1914, le méthodisme allemand eut beaucoup à souffrir : aux États-Unis on le considérait comme suspect, et en Allemagne comme ennemi. Mais la grande tourmente passée, il se réorganisa en Allemagne, et se déclara avec enthousiasme en faveur des efforts anti-alcooliques et pour la régénération sociale du nouveau régime, tandis qu'aux États-Unis, il fut absorbé par l'Église anglaise. Cette histoire est racontée avec beaucoup de vivacité, et de couleur, et elle est parfois émouvante : le méthodisme est essentiellement un « revival » c'est-à-dire l'éveil de la conscience à une religion « personnelle ».

A.

Henry R. T. Brandreth. — Unity and Reunion. A Bibliography. Londres, Black, 1945 ; in-8, XXXII-160 p., 12/6.

Le P. Brandreth, de l'Oratoire anglican, est un des meilleurs historiens contemporains du mouvement unioniste *doctrinal* (ligne *Faith and Order*). En 1940, il livrait un commencement de bibliographie (cfr *Irénikon*, 1940, p. 120) ; en 1945 il l'achève dans un volume entier, tout en promettant de nouvelles éditions et des suppléments.

On connaît la *Bibliographie* de A. Senaud (cfr *ibid.*, 1937, p. 590). La présente bibliographie s'en distingue par les traits suivants : elle commence au début du XIXe s., elle ne concerne que les manifestations unionistes doctrinales, elle comprend les ouvrages d'intérêt général, d'histoire unioniste générale et spéciale, elle possède enfin une importante introduction qui donne une vue abrégée mais précise d'histoire unioniste récente et la caractérise comme *œcuménique*, i. e. cherchant la plénitude de l'Église. Il n'y a donc pas double emploi de la part des deux Bibliographies et les deux gardent leur valeur.

Quelques légers défauts remarqués : ce n'est pas, comme il est écrit à la page XXXI, l'encyclique *Mortalium Animos* qui a défendu aux catholiques de prendre part à la conférence de Lausanne (1927) pour la bonne raison qu'elle a paru le 6 janvier 1928. J'ai en vain cherché l'importante revue de F. Heiler : *Eine heilige Kirche* qui a remplacé en 1933 les revues *Hochkirche* et *Religiose Besinnung* figurant toutes deux aux N°s 1157 et 1166. Beaucoup de coquilles dans les mots slaves, etc. On voit que la grande valeur de la Bibliographie n'en est guère entamée. D. C. L.

C. J. De Vogel. — Newmans Gedachten over de Rechtvaardigheid. Wageningen, Veenman, 1939 ; in-8, 544 p.

L'A. considère la doctrine exposée par Newman dans ses *Lectures on*

Justification comme l'idée fondamentale de toute sa théologie et de toute sa piété. Il recherche dans cette doctrine quelle part est commune à Newman et à Luther ; à Newman et à certains aspects de Calvin ; à Newman et à Barth, et trouve des analogies très frappantes là où précisément Newman lui-même a marqué de très nettes oppositions d'idées. Qui peut affirmer qu'il a saisi Newman jusque dans les derniers replis de sa pensée subtile ? Qui oserait centrer sa pensée religieuse autour d'une seule doctrine ? — La variété des aspects que Newman choisit ne rend-elle pas cette tentative illusoire ? En tous cas, cette étude révèle une connaissance approfondie des œuvres de Newman et de la théologie protestante. D. Th. B.

Jean N. Karmirès. — ***Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος, καὶ ἡ ἀνέκδοτος Ἀλληλογραφία αὐτοῦ,*** Athènes, 1937 ; in-8, 303 p.

Dans son ouvrage *Orthodoxie et Protestantisme* (cfr *Irénikon*, 16 (1939), 425 suiv.). M. le prof. Karmirès avait déjà consacré des pages suggestives au patriarche d'Alexandrie Métrophane Kritopoulos. Celui-ci, avant le terme, apparaissait comme un type parfait d'œcuméniste orthodoxe, qui n'abandonna rien des doctrines fondamentales de son Église mais qui sut condescendre à la compréhension des positions de ses antagonistes. La Confession de Foi est un document inspiré par cet esprit. La présente publication contient 74 lettres inédites qui ont pour auteur, destinataire ou objet le futur patriarche. Cette correspondance se réfère surtout au séjour de 3 années que Métrophane fit dans l'Allemagne protestante, après avoir passé 7 ans en Angleterre. Elle n'est point extrêmement révélatrice de la position que prit le moine grec en face des tenants des diverses tendances luthériennes ou calvinistes Ce sont plutôt des lettres de circonstance : remercîments, demandes, recommandations. Le connaisseur averti du sujet, qu'est M. Karmirès, en a pourtant tiré des données nouvelles qu'il nous livre dans une notice biographique étendue embrassant toute la vie de son héros. Celui-ci apparaît au cours de ces pages tel un représentant parfait de sa tradition religieuse et une illustration de sa devise : rien contre la conscience. Les quelques points où certains historiens ont cru devoir inculper Kritopoulos offrent à l'A. l'occasion de se faire son apologiste. Il importe d'ajouter que nous retrouvons dans ce livre toutes les qualités de méthode auxquelles M. Karmirès nous a habitués. D. P. Dumont.

Matthes Ziegler. — **Protestantism between Rome and Moscow.** Londres, Friends of Europe, s. d. ; in-8, 30 p., 3d.

Le Dr. Ziegler avait accusé, il y a quelque temps déjà (le résumé succinct de sa thèse est reproduite ici) la conférence œcuménique d'Oxford (1937) d'être un nid d'intrigues contre les pays totalitaires et, d'autre part, de consentir à se laisser influencer par l'institutionalisme de Rome. Le pamphlet que j'ai sous les yeux montre, sous la plume de E.

Fenn, l'inanité de pareilles accusations et sous la plume du Rev. W. A Brown, président du Conseil de *Life and Work*, quelle est l'œuvre de cette organisation chrétienne et œcuménique. Les deux auteurs n'ont pas peur de regarder bien en face la part de vérité que contiennent les « accusations » et de les réfuter détail par détail : ce qui est encore la meilleure façon de prouver la vérité. A.

Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit. Hrsgb. von Pastor **Hans Asmussen.** I : Die Gabe des Geistes ; II. Glaube und Liebe ; III. Um die Ordnung und Einheit der christlichen Kirche. Berlin, Furche-Verlag, 1938-39 ; in-8, 152-160-156 p., chaque fascicule 3 M.

« Orthodoxie et Piété, c'est-à-dire le débat ecclésiastique à propos de la façon correcte de suivre le Christ ». Sous ce titre et sous la direction du pasteur Hans Asmussen, une série de trois volumes « collectifs » est publiée où sont émises des thèses sur *le Don de l'Esprit et la vie dans la foi, Foi et amour dans la vie de communauté chrétienne*, et *Autour de l'Ordre et de l'Unité de l'Eglise chrétienne.* Presque tous ces articles contiennent des réflexions profondes et sont matière à méditation. Mentionnons cependant à part l'étude du pasteur U. Smidt intitulée *La communauté du* Corpus Christi (1er vol.) ; l'article si actuel du pasteu. Asmussen sur *la Vocation du témoignage* (vol. II) et celle du pasteur Bohm sur l'*Una Sancta et les Églises* (vol. III) dans laquelle il est vrai l'A. se méprend sur l'Église catholique (qui n'a pas « détrôné Jésus-Christ pour y installer le pape ») mais où le désir d'union est authentique, et où un premier pas est fait dans la voie de l'Unité. D. A. L.

G. I. Bratianu. — Études Byzantines d'Histoire économique et sociale. (Universitatea Mihăileana din Iași Studii de Istorie Generala Publicate sub Ingrjirea D. Lui Prof. G. I. Brătianu, IV). Paris, Geuthner, 1938 ; in-8, 294 p.

Le passé de Byzance offre à l'historien des thèmes d'un intérêt sans cesse renouvelé. L'érudit qui allie aux qualités du chercheur celles du sociologue et de l'économiste a le privilège de faire pénétrer plus avant dans la vie intime de la société byzantine. C'est le cas du Prof. G. I. Bratianu, qui réunit dans ce volume différentes études composées antérieurement. En lisant ce qu'il écrit sur la distribution de l'or et les raisons économiques de la division de l'empire romain on croirait se trouver ne présence de discussions contemporaines. Les pages consacrées à *Empire et Démocratie à Byzance* sont elles-mêmes remplies de sagaces remarques. Sous le titre général *Grandeur et Décadence de l'Etatisme byzantin* sont groupées deux études qui examinent le problème de l'approvisionnement de Constantinople et le monopole du blé à l'époque byzantine et ottomane, puis la politique fiscale de Nicéphore Ier. Enfin, débordant les limites propres à l'histoire de Byzance, l'A. recherche les rela-

tions qui existèrent entre l'hyperpère byzantin et la monnaie d'or des républiques italiennes au XIII[e] siècle et il compare le servage de la glèbe et le régime fiscal dans les principautés roumaines, en Russie et en Pologne avec le colonat du Bas-Empire et de l'Empire byzantin. La qualité de la présentation ajoute encore à l'intérêt de ces travaux que l'on est heureux de voir réunis en volume. D. P. DUMONT.

J. B. Darblade. — La Collection canonique melkite d'après les manuscrits arabes des XIII[e]-XVII[e] siècles. Rome, Orientalia Christiana Periodica, IV, 1938, p. 85 à 120.

Cette étude se présente comme une addition au fascicule XV des *Fonti* de la Codification canonique orientale, qui a étudié la discipline melkite postérieure à la reprise des relations avec Rome (1724-1932). Elle sera reprise ultérieurement dans la série II des mêmes *Fonti*. Son but est de préciser quelles sont les sources anciennes du droit canonique melkite et sa conclusion, qui repose sur une étude des manuscrits (14 connus et 7 inédits) est que « la discipline spécifiquement byzantine, c'est-à-dire celle qui s'est constituée entre le VIII[e] et le XVI[e] siècle, abstraction faite des conciles provinciaux et œcuméniques qui forment un substratum commun à la discipline de tout l'Orient comme de l'Occident, a donc eu très peu d'influence sur la législation canonique melkite ». D. P. D.

Waldo E. L. Smith. — Episcopal Appointments and Patronage in the Reign of Edward II. Chicago, American Society of Church History, 1938 ; in-8, XVI-144 p., 2,25 dl.

Rédigée comme thèse pour l'Université d'Édimbourg, cette étude très spéciale examine historiquement les nominations épiscopales aux sièges d'Angleterre entre les années 1307 et 1327, et détermine pour chacune d'elles le rôle joué par l'autorité ecclésiastique, l'autorité civile et le Patronage. L'A. a relevé dans cette période 28 vacances de sièges. Plus de la moitié du livre est consacrée à étudier le Patronage et ses cas douteux sous Édouard II. D. T. B.

Pierre Charles, S. J. — Missiologie. Études, rapports, conférences I. Louvain, Aucam, 1939 ; in-8, 306 p.

Ce volume reproduit telles quelles toute une série d'études, et surtout de conférences faites en différents milieux, notamment dans des milieux de jeunes, sur le mouvement missionnaire. Elles constituent presque toutes une sorte de commentaire des principales idées émises par Pie XI sur les missions, idées généralement neuves, et que l'A. s'est évertué, avec un remarquable talent, de faire pénétrer dans les cercles de jeunesse studieuse. Beaucoup datent de la même époque, et contiennent forcément assez bien de redites, mais, comme l'A. le dit dans la préface, « les répétitions ont une valeur documentaire ». Ici, elles ont plus : ce qui est

le plus souvent répété marque non seulement le degré de conviction du conférencier dans ce qu'il avance, mais aussi l'importance des réalités que ces répétitions viennent souligner. D. O. R.

M. Honecker. — Nikolaus von Cues und die griechische Sprache. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jhg. 1937-38 ; Cusanusstudien, II). Heidelberg, C. Winter's Universitätsbuchhandlung, 1938 ; in-8 76. p.

La Collection des Cusanus-Studien est dirigée par E. Hoffmann qui a publié la première monographie en 1930 sous le titre *Das Universum von Nikolaus von Cues*, dans les mêmes comptes rendus de l'Académie de Heidelberg. La seconde monographie est destinée à élucider un point d'histoire très particulier à savoir si Nicolas de Cuse connaissait la langue grecque au point de pouvoir lire couramment les auteurs dans leurs œuvres originales et parler cette langue en conversation. L'A. passe en revue tous les témoignages des contemporains et tous les indices qu'on peut récolter dans les œuvres de Nicolas de Cuse. Il arrive à la conclusion qu'aucune de ces données ne permet d'affirmer plus qu'une connaissance très élémentaire du grec ; les auteurs grecs lus par lui l'ont été dans des traductions latines qu'il affirme lui-même posséder.

D. T. B.

Rud. Creutz. — Medizinisch-physikalisches Denken bei Nikolaus von Cues. — (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jhg 1938/39 ; Cusanus-Studien IV). Heidelberg C. Winkler's Universitätsbuchhandlung, 1939, in-8, p. 34. R. M. 1,30.

Le Cardinal Nicolas de Cuse qui avait étudié au XV[e] siècle à l'école de médecine de Montpellier, a laissé des études approfondies sur des questions médicales sous forme de Gloses sur des écrits anciens. Les manuscrits qui contiennent ces études diffèrent ; un premier travail s'impose de rétablir ce qui est d'autres auteurs et ce qui appartient au Cardinal : mais dans les parties communes aux différents manuscrits on peut voir le parti que tire le Cardinal des moyens mécaniques pour étudier la nature et la gravité de la maladie. L'auteur en donne quelques exemples. D. U. B.

Dr. E. von Puttkamer. — Frankreich, Russland und der polnische Thron 1733. (Osteuropaïsche Forschungen, T. 24). Berlin, Ost-Europa-Verlag, 1937 ; in-8, XII, 137 p., 5,80 M.

La succession au trône de Pologne en 1733 a été un échec pour la politique française en Pologne. Dépouillant les archives du Ministère des Affaires Étrangères en France, celles de Russie et de Dresde ainsi que des Archives privées, l'A. montre comment les visées françaises ont été traversées par la diplomatie moscovite. Comme les autres publications

de l'institut de Königsberg, celle-ci se distingue par la richesse des documents qu'elle met en œuvre et le souci de l'érudition la plus consciencieuse. On ne doit pas chercher dans un exposé de ce genre une page d'histoire décrite de façon vivante. D. T. B.

Wilhelm Kosch. — Das Katholische Deutschland. (Fasc. 26 et 27 : Rippel-Schlüter) Augsbourg. Haas, 1939 ; 2 fasc. 4001-4320.

Nous signalons ces deux fascicules édités avec le même soin et la même exactitude que les précédents fournissant de multiples renseignements sur la vie et les œuvres des personnalités renseignées et les études qui ont paru sur elles. La publication de ce dictionnaire bio-bibliographique a été interrompue durant la guerre ; puisse-t-il reprendre et terminer rapidement l'œuvre si utile entreprise. D. T. B.

I. LIVRES REÇUS GROUPÉS PAR ÉDITEURS

Plon, Paris.

Paléologue, M. — *Aux portes du Jugement dernier : Elizabeth-Féodorowna,* Grande Duchesse de Russie, s. d. ; in-12, 238 p., 21 gr. hors texte.

Rougemont, D. de — *L'Amour et l'Occident* (« Présences »), 1939 ; in-8, 358 p.

Pustet, Ratisbonne.

Closen, G. E., S. J. — *Wege in die Heilige Schrift.* Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. 1939 ; in-8, 303 p., 6,20 M.

Jungmann, J. A., S. J. — *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* 1936 ; in-8, XII-240 p., 4,50 M.

Sellmair, J. — *Der Priester in der Welt,* 1939 ; in-8, 282 p.

Graber, R. — *Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung,* s. d. ; in-12, 122 p.

Rauch, Innsbruck.

Jungmann, J. A. — *Gewordene Liturgie.* Studien u. Durchblicke. 1941 ; in-8, 342 p.

Lercher, L. — *Institutiones Theologicae Dogmaticae.* II. 3e éd. 1940 ; in-8, 482 p.

Regensberg, Munster-en-W.

Breme, M. Th., O. S. U. — « *Aller Augen warten auf Dich, o Herr* ». Der Sinn des irdischen Mahles. s. d. ; in-12, 74 p.

Kirchhoff, K. — *In Paradisum.* Totenhymnen der Byz. Kirche. s. d. ; in-12, 114 p.

Leuskens, J. — *Unser Heiliger Vater Pius XII.* 2e ed. s. d. ; in-12, 32 p.

Spaemann, H. — *Das königliche Hochzeitsmahl.* Vom Wesen und Wachsen des Glaubens. 1939 ; in-16, 150 p., 2,50 M.

Osterjubel der Ostkirche. Hymnen aus der Fünfzigtägigen Osterfeier der Byzantinischen Kirche. I. Teil des Pentekostarion. Uebertragung aus dem Griechischen und Einführung v. P. K. Kirchhoff, O. F. M. s. d. ; in-12, 310 p.

Kohlhammer, Stuttgart.

Birnbaum, W. — *Die freien Organisationen der Deutschen Evangelischen Kirche.* Ursprung, Kräfte und Bindungen, Wirkensformen. (Theologische Wissenschaft, hrsgb. v. E. Seeberg). 1939 ; in-8, X-194 p., 6 M.

Black, M. — *Rituale Melchitarum.* A Christian Palestinian Euchologion. (Bonner Oriental. Stud., 22). 1939 ; in-8, 104 p. et 3 pl.

Kösel et Pustet, Munich.

Antweiler, A. — *Unser Glaube.* 1938 ; in-12, 212 p., 3,50 M.

Schutz, A. — *Christus mit uns.* 1939 ; in-12, 288 p., 5,50 M.

Graber, R. — *Christus in seinen heiligen Sakramenten.* 1937 ; in-12, 182 p., 3, 20 M.

Leeman, Zurich-Leipzig.

Stählin, F. — *Konstantin der Grosse und das Christentum.* in-8, 34 p.

Schweizerischer Hochschulkalender. 64e édition, Sommer-Semester. 1939 ; in-12, 178 p.

Mowbray, Londres.

Werfel, F. — *Paul among the Jews* (trad. par P. Lavertoff). 1938 ; in-8, IV-150 p.

Levertoff, O. — *The Wailing Wall.* 1937 ; in-8, 136 p.

Vandenhoeck et Ruprecht, Gœttingue.

Erasmus von Rotterdam. — *Vom freien Willen.* Verdeutscht v. O. Schumacher. 1940 ; in-6, 93 p., 2,10 M.

Ramackers, J. — *Papsturkunden in Frankreich.* Neue Folge, 3. B. : Artois (Abh. d. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen. Philol.-hist. Kl. 3. Folge, Nr. 23). 1940 ; in-8, 248 p.

Vatican, Typographie polyglotte.

Croce, — *Textus selecti ex operibus commentatorum byzantinorum juris ecclesiastici.* (Fonti, Ser. II, fasc. 5). 1939 ; in-4, 242 p.

Placidus a S. Joseph. — *Fontes Juris Canonici syro-malakarensium.* 1940 ; in-8, 348 p.

Vosté, J.-M., O. P. — « *Liber Patrum* », latine interpretatus est, notis illustravit (Fonti, Ser. II, fasc. 16, Caldei, Diritto antico, III). 1940 in-8, 41 p.

Vosté, J.-M., O. P. — « *Ordo judiciorum ecclesiasticorum* » collectus, dispositus et compositus a Mar Abdiso, latine interpretatus est, notis illustravit. 1940 ; in-8, 268 p.

II. LIVRES ISOLÉS.

AEGERTER, E. — *Les Hérésies du Moyen âge.* (Mythes et Religions). Paris, Leroux, 1939 ; in-12, XII-156 p.

ALLEVI, L. — *Disegno di Storia della Teologia.* Turin, Soc. ed. intern., s. d. ; in-8, 470 p.

ALT, A. — *Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts.* Berlin, Mittler, 1935 ; in-8, 108 p.

AMADUNI, G. — *Monachismo.* Studio storico-canonico e fonti canoniche (Fonti, Ser. II, fasc. 12, Disciplina Armena, II). Venise, St-Lazare, 1940 ; in-8, 248 p.

AMARI, M. — *Stori dei Musulmani di Sicilia*, III, 1, 2, 3 (Bibl. sicil. di storia, lettere. ed arte). Catane, Prampolini, 1937, 1938 et 1939 ; in-8, 1038 p.

ANDRONESCU, M. — *Repertoriul Documentelor Tarii-Romanesti.* Publicate Pana azi, I. 1290-1508. (Scoala super. de archivistica si paleogr. curs. de diplom., 8). Bucarest, 1937 ; in-8, 234 p.

ASCHENBRENNER, M. — *Iwan Schmeljow.* (Schriften der Albertus-Universität, 9). Königsberg, Ost-Europa-Verlag, 1937 ; in-8, 162 p., 5,80 M.

BEER, K. DE — *Studie over de spiritualiteit van Geert Groote.* (Historische bibliotheek van Godsdienst. wetenschappen). Nimègue, Dekker et van de Vegt, Bruxelles, Standaard, 1938 ; in-8, 306 p., 60 fr.

BERDJAEV, N. — *Christianstvo i Antisemitizm.* Paris, Éditeurs réunis, s. d. ; in-12, 32 p.

BERGFRIED, U. — *Verantwortung als theologisches Problem im Täufertum des 16. Jahrhunderts.* Wuppertal, Martini et Grüttefien, 1938 ; in-8, 254 p.

BERNIER, A., S. J. — *Un cardinal humaniste : Saint Robert Bellarmin et la musique liturgique.* (Studia Collegii maximi Immaculatae Conceptionis, 4). Montréal, Éd. des Studia, 1939 ; in-8, XXVI-308 p., 1, 50 dl.

BIEDERMANN, H. M., O.E.S.A. — *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus.* Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtl. Stellung der paulinischen Erlösungslehre. (Cassiciacum, B. VIII). Wurtzbourg, Rita-Verlag, 1940 ; in-8, 104 p.

BIRKELAND, H. — *Zum hebräischen Traditionswesen.* Die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments. (Avhandlinger Utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-filos. Klasse. 1938, N° 1). Oslo, Dybwad, 1938 ; in-8, 96 p.

BÖHM, L. — *Johann von Brienne.* Heidelberg, 1938 ; in-8, 106 p.

BÜHLER, J. — *Das Reformationszeitalter.* Deutsche Geschichte III. Berlin, De Gruyter, 1938 ; in-8, 503 p.

BUONAIUTI, E. — *Amore e morte nei tragici greci.* (« Vitai Lampas » I. Vetera). Roma, Ed. di « Religio », 1938 ; in-12, 226 p., 12 L.

BYLAT, T. G. — *Dreptul de patronat in Biserica ortodoxa romana.* Chișinaū, Tiparul Moldovenesc, 1938 ; in-8, 24 p.

Carus, C. G. — *Symbolik der menschlichen Gestalt.* Ein Handbuch zur Menschenkenntnis. 4e éd. Radebeul-Dresde, Rohrmoser, 1938 ; XVI-403 p.

Četverikov, Prot. S. — *Moldavskij Starec Ochiarchimandrit Paisij Veličkovskij*, Paris, Éditeurs Réunis, 1938 ; in-8, 2 vol., 136 et 126 p.

Chestov, L. — *Kierkegaard i Ekzistencialnaja Filosofia.* Paris, Dom Knigi, 1939 ; in-8, 198 p.

Compain-Massebeau, L. — *Calendrier de la Vie spirituelle ou les étapes de l'âme.* Paris, Le Bélier, s. d. (1939) ; in-8, 218 p.

Constant, G. — *La Réforme en Angleterre, II* : L'introduction de la réforme en Angleterre. Édouard VI (1547-1553). Paris, Alsatia, 1939 ; in-8, 588 p.

Davids, H. L. — *De Gnomenologieën van Sint Gregorius van Nazianze.* Nimègue-Utrecht, Dekker et van de Vegt, 1940 ; in-8, 164 p.

Dehane, D. — *Liturgie de la sainte Messe selon le rite chaldéen.* Paris, Énault, 1937 ; in-8, 92 p., 6 fr.

Egenter, R. — *Wagnis in Christo : Maria Ward und die Idee der christlichen Selbständigkeit.* Ratisbonne, Habbel, 1936 ; in-16, 208 p., 2 M.

Erasmus von Rotterdam. — *Briefe.* Verdeutscht u. herausgegeben von Walter Köhler. Leipzig, Dieterich, 1938 ; in-12, 578 p.

Fiedler, E. — *Christliche Opferfeier.* Gedanken zum Mysterium der Messe. Munich, Müller, s. d. ; in-12, 126 p., 1, 80 M.

Garrigou-Lagrange, R., O. P. — *Traité de théologie ascétique et mystique.* Des trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel., I. Paris, éd. du Cerf, s. d. ; in-8, 642 p.

Gaster, M. — *Samaritan Eschatology*, I. (The Samaritan oral and ancient Traditions). Londres, The Search Publishing Company, 1932 ; in-8, X-278 p., 12/6.

Georgescu, I. V. — *Demonologia Vechiului Testament.* Satan in Profeția lui Zaharia. Bucarest, Tip. Cârtilor Bisericesti, 1938 ; in-4, XVI-76 p.

Gewiess, J. — *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte.* (Breslauer Studien z. hist. Theologie, N. F., 5). Breslau, Müller et Seiffert, 1939 ; in-8, XII-182 p., 6,90 M.

Grégoire, A., S. J. — *Immanence et Transcendance.* Questions de Théodicée. (Museum Lessianum, sect. philos., 24). Bruxelles, Édition universelle, 1939 ; in-8, 232 p., 25 fr.

Grondijs, J. H. — *La révolution russe de mars* 1917. Bucarest, 1938 ; in-8, 52 p.

Guardini, R. — *Das Gebet des Herrn.* Mayence, Grünewald, s. d. ; in-12, 159 p.

Günthör, A., O. S. B. — *Die 7 Pseudoathanasianischen Dialoge.* Ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien. (Studia Anselmiana, II). Rome, S. Anselme, 1940 ; in-8, 140 p.

Heer, G., O. S. B. — *Johannes Mabillon und die Schweizer Benedik-*

tiner. Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Quellenforschung im 17. und 18. Jahrhundert. St-Gall, Leobuchhandl., (1938) ; in-8, XVI-470 p.

HENNING, C. S. — *De eerste Schoolstrijd tussen kerk en staat onder Julianus den Afvallige*. Nimègue, Berkhout, 1937 ; in-8, 200 p.

HORSTMANN, H., S. J. — *Mysterien um das Kreuz unseres Herrn*. Sieben Fastenpredigten. Kevelaer, Butzen und Bercker (1940) ; in-8, 106 p.

IORGA, N. — *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale*. Bucarest, Académie roumaine, 1937 ; in-8, 4 vol. en 5 tomes, 318-412-426-422-538 p.

IORGA, N. — *Entre la Turquie moderne et les Empires chrétiens de récupération*. Extrait de la Revue historique du Sud-européen. Bucarest, 1938 ; in-8, 72 p.

JAKOVENKO, B. — *Dějiny Ruské Filosofie*. (Rukovêti Slovanského Ustav v v Praze, Sv. IV). Prague, Orbis, 1939 ; in-8 562 p.

JUHASZ, C. — *Das Tschanad-Temesvarer Bistum während der Turkenherrschaft*, 1552-1699. (Deutschtum und Ausland, 61-63). Dülmen, Laumann, 1938 ; in-8, 356 p. et pl., 16,50 M.

KAHL-FURTHMANN, G. — *Religiöse Erneuerung*. Bietigheim, Volks-Buchverl., 1937 ; in-12, 72 p.

KEYSERLING. — *De la Souffrance à la plénitude*. Paris, Stock, 1938 ; in-12, 376 p., 25 fr.

KROEZE, J. H. — *Genesis Veertien*. Een exegetisch-historische studie. Hilversum, Schipper, 1937 ; in-8, XIV-232 p.

KURZ, L. — *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*. Rottenbourg, Bader, 1938 ; in-8, 132 p.

LEGRAND, A. M. — *Mon Carême*. Louvain, Mont-César, 1940 ; in-8, 144 p., 15 fr.

LEIB, B. — *Anne Comnène : Alexiade, I*. (Texte établi et traduit par). Paris, « Les Belles Lettres », 1937 ; in-12, CLXXXII-180 p., 75 fr.

LEVERTOFF, P. P. — *The Order of Service of the Meal of the Holy King*. A Hebrew-Christian Liturgy (texte hébreu et anglais). Londres, Diocesan House, s. d.

LEVERTOFF, P. P. — *Love and the Messianic Age*. (Stud. in Jewish and Christian Piety, I). Londres, E.E.C.C. Publ., s. d. ; in-12, XII-64 p.

LEVERTOFF, P. P. — *St Paul in Jewish Thought*. Londres, Diocesan House, 1928 ; in-8, 54 p.

LINHARTOVA, M. — *Epistulae et Acta Nuntiorum apostolicorum apud Imperatorem*, 1592-1628. Prague, Ministère de l'Instr. Publ., 1932-37 ; 2 vol. in-8, XXIV-438 — XLII-492 p., 110 Kc.

LOTHER, H. — *Geschichte des Christentums*. I : Das Christentum in der griechisch-römischen Welt. Leipzig, Quelle et Meyer, 1939 ; in-12, XI-358 p.

LOTHIAN, etc. — *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen.* (Kirche und Welt, 13). Leipzig, Huber, 1938 ; in-8, 308 p., 4,50 M.

LUCKEY, H. — *Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche.* Kasse, Oncken (1939) ; in-8, 206 p., 4,50 M.

MAHIEU, J. — *En Dieu.* Bruges, La Vigne, s. d. ; in-18, 52 p.

MARCON, H. — *Licht in der Finsternis.* Munich, Müller, s. d. ; in-16, 126 p.

MARCU, A. — *In Dalmaţia.* Craiova, Scrisul romanesc, 1939 ; in-12, 274 p.

MARÉCHAL, J., S. J. — *Études sur la Psychologie des Mystiques,* II. (Museum Lessianum, sect. phil., 19). Bruxelles, Édition universelle, 1937 ; in-8, XII-556 p., 50 fr.

MASANI, R. P. — *Le Zoroastrisme, Religion de la Vie bonne.* Trad. de J. Marty. Paris, Payot, 1939 ; in-8, 191 p.

MICHEL, A. — *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit* (1054-1090). Kardinal Humbert, Laycus von Amalfi, etc. (Orientalia christiana Analecta, 121). Rome, Inst. Orient., 1939 ; in-8, 64 p.

MOČULSKIJ, K. — *Velikie Russkie Pisateli XIX veka.* Paris, Dom Knigi, 1939 ; in-12, 154 p.

MONTI, G. M. — *Da Carlo I a Roberto di Angio.* Trani, Vecchi, 1936 ; in-8, VIII-392 p., 60 L.

MONTICELLI, G. — *Raterio, vescovo di Verona* (890-974). Millenari rappresentativi. Milan, Bocca, 1938 ; in-8, 400 p., ill. et cartes.

MÜLLER, K. — *Kirchengeschichte.* Hrsgb in Gemeinschaft mit H. van Campenhausen. I. B., I Halbb., 2 Lfrg. Tubingue, Mohr, 1940 ; in-8, 361-600 p.

NICOLAESCU, St. — *Istoricul Orasului Bucuresti.* Cand au ajuns Bucurestii scaun de domnie al Tarii Romanesti. Bucarest, Tirajul, 1939 ; in-8, 21 p.

NOBBS, D. — *Theocracy and Toleration.* A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600-1650. Cambridge, University Press, 1938 ; in-8, XIV-280 p.

PAVEL, C. C. — *Problema Răului la fericitul Augustin.* (Biblioteca teologică). Bucarest, « Cugetarea », 1937 ; in-8, 220 p.

PHILIPP, W. — *Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland.* Breslau, Pribatsch, 1940 ; in-8, 106 p.

PIKET, Th., S. J. — *De Oxford-groep.* (Waarheid en Leven). Hilversum, Brand, 1937 ; in-8, 104 p.

PITRAY, A. DE — *Sophie Rostoptchine,* Comtesse de Ségur, racontée par sa petite-fille. Paris, Michel, 1939 ; in-16, 182 p., ill.

RENKEWITZ, H. — *Zinzendorf,* 2e éd. Herrnhut, Missionsbuchhdlg, 1939 ; in-8, 112 p., 2,50 M.

ROSENFELD, H.-F. — *Der hl. Christophorus.* Leipzig, Harrassowitz, 1937 ; in-8, XX-552 p., pl. et cartes.

RUCKER, I. — *Zur Literatur über Nestorius und zum Inhalt der Ephe-*

sus-Enzyklika. Das Ephesinische Konzil und seine dogmengeschichtliche Probleme in alter und neuer Beleuchtung. Studien z. Conc. Ephes. B., Z. Dogmengeschichte nach dem syrischen Liber Heraclidis, IVd. Oxenbronn, Selbstverlag des Verf., 1934 ; in-8, CXXXVI p.

RUSSINOW, A. — *Auf der Suche nach Russland.* Sowjetrussland und das wahre Russland. Leipzig, Hesse et Becker, s. d. ; in-8, 356 p.

RUYSBROECK L'ADMIRABLE. — *Œuvres.* Trad. du flamand par les bénédictins de S. Paul d'Oosterhout, VI. Bruxelles, Vromant, 1938 ; in-12, 324 p.

SABATIER, A. — *Esquisse d'une philosophie de la religion* d'après la psychologie et l'histoire. Paris, Fischbacher, 1937 ; in-8, XVI-419 p., 40 fr.

SBATH, P. — *Bibliothèque de Manuscrits.* Catalogue. Le Caire, Friedrich, 1928-1934 ; 4 vol. in-8.

SAUER, E. — *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras* Itinerarium Mentis ad Deum. (Franziskanische Forschungen, 4). Werl, Franzisus. Druckerrei, 1937 ; in-8, XVI-194 p., 6 M.

SERTILLANGES, A. D. — *Avent.* (La vie intérieure). Radio-Paris 1939-1940. Paris, Aubier, 1940 ; in-12, 100 p.

SESAN, M. — *Statistica Bisericească.* (Extrait de la Revue « Candela » XLIX, 1938). Cernanti, 1938 ; in-8, 68 p.

SIEWERTH, G. — *Der Thomismus als Identitätssystem.* Francfort s/ Main, Bulmke, 1939 ; in-8, 208 p., 8 M.

SIMONESCU, D. — *Literatura Romanească de Ceremonial condica lui Gheorgachi,* 1762. Studiu si Test. Bucarest, Fond. Reg. Carol, I, 1939 ; in-8, 334 p.

STANESCU, G. G. — *« Epoca de Aur » a literaturii creștine armene.* Cluj, Tip. ort. rom., 1937 ; in-8, 62 p.

STANG, CHR. S. — *Die altrussische Urkundensprache der Stadt Polozk.* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo ; II. Hist. Filos. Klasse 1938, n° 9). Oslo, 1939 ; in-4, 148 p.

STANILOAE, D. — *Viata si invăttăura sfantului Grigorie Palama.* Cu trei tratate traduse. (Serie teologică, 10). Sibiu, Tip. Arhidiecezana, 1938 ; in-8, 250-CXL p., 165 Lei.

TEMPLE, W. — *Readings in St. John's Gospel.* (Second Series : Chapters XIII-XXI). Londres, Macmillan, 1940 ; in-8, XXXIV, 207-412 p., 8 /6.

TESSIER, J.-A. — *Un Humanisme dynamique.* Paris, Édit. Corymbe, 1938 ; in-12, 279 p.

TILLYARD, H. J. W. — *The Hymns of the Sticherarium for November.* (Monumenta musicae byzantinae, II). Copenhague, Levin et Munksgaard, 1938 ; in-8, XX-180 p.

TOTH, Mgr T. — *Le Symbole des Apôtres.* Introduction : La Foi, l'existence de Dieu. Trad. de M. Grandclaudon. Mulhouse, Salvator, Paris-Tournai, Casterman, 1939 ; in-12, 240 p., 18 f. belges.

TULBURE, GH. — *Mitropolitul Saguna* (Seria didactica, 9). Sibiu, Tip. Arhidiocezana, 1938 ; in-8, XII-460 p., 170 L.

VATAZÈS, B. — *Persica*. Publ. par N. Iorga. Bucarest, Institut d'études byzantines, 1939 ; in-8, XXVI-312 p.

VISCONTI, A. — *Storia di Milano*. Milan, Ceschina, 1937 ; in-8, XVI-666 p., 40 L.

VITZHUM, E. — *Die Briefe des Francisco de Xavier*. (Ausgewählt, übertragen und kommentiert von —). Leipzig. Hegner, 1939 ; in-8, 336 p., 9,50 M.

VLADUCEANU, V. — *Vechiu monument istorico-religios* : Mănastirea *Boarog* ; Memesvar, 1939 ; in-8, 104 p.

WATKIN, E. I. — *The Catholic Centre*. Londres, Sheed et Ward, 1939 ; in-8, VIII-248 p., 7/6.

WEINGART, M. — *Hlaholské Listy Videnské k dejinam staroslovenskeho missalu*. Prague, 1938 ; in-8, 40 p.

WILSON, F. E. — *An Outline of the English Reformation*. New-York, Morehouse-Graham, 1940 ; in-12, 109 p.

WITTE, W. — *Die Metaphysik von Ludwig Klages*. Wurtzbourg, Triltsch, 1939 ; in-8, 76 p., 2 M.

ZIMMERMANN, A. M., O. S. B. — *Kalendarium Benedictinum III*. Metten, Abtei, 1937 ; in-8, 510 p.

ZUGRAV, I. — *Un manuscris di anul* 1419 *al Liturghiei Sf. Vasilie cel Mare*. (Extr. de « Candela »). Cernauti, Tip. Blasul Bucovinei, 1938 ; in-8, 24 p.

Annuaire Pontifical Catholique, XL. Années 1937-39. Paris, Bonne Presse, 1939 ; in-18, 800 p.

Anuarul XV (1938-39). Academia teologica « Andrenana » ortodoxa româna din Sibiu. Publicat de Dr. D. Staniloae. Sibiu, Typ. Archidiocésaine, 1939 ; in-8, 260 p.

Blackwell's Byzantine Hand List. Oxford, Blackwell, 1938 ; in-8, 68 p.

Mélanges de l'École roumaine en France, XIV, 1937-38. Paris, École roumaine, s. d. ; in-8, 322 p.

Lettres sur la Pensée Moderne et le catholicisme. (Cours de Philos. relig. à l'usage du temps présent, II). Aix-en-Prov., Impr. d'éd. Prov., 1936; in-8, 128 p.

Opci sematizam Katolicke ckrve u Jugoslavyi. Sarajevo, Acad. « Regina apostolorum », 1939 ; in-8, 616 p.

Questions du Pacifique. Paris, Dotation Carnegie, 1939 ; in-12, 238 p.

IMPRIMERIE, J. DUCULOT, GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*.

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

Irénikon

TOME XIX

1er Trimestre. 194

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE
ÉDITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS. VIIe